

Institut de la Comunicació
Universitat Autònoma de Barcelona

El conflicto de las identidades

Comunicación e imágenes de la interculturalidad

Víctor Silva Echeto

El conflicto de las identidades.
Comunicación e imágenes de la interculturalidad

Víctor Silva Echeto



Víctor Silva Echeto (2013): *El conflicto de las identidades. Comunicación e imágenes de la interculturalidad*. Bellaterra : Institut de la Comunicació, Universitat Autònoma de Barcelona. ISBN 978-84-940187-0-1

Universitat Autònoma de Barcelona
Campus UAB - Edifici N, planta 1.
E- 08193 Bellaterra (Cerdanyola del Vallès)
Barcelona. Espanya
http://incom.uab.cat
ISBN: 978-84-940187-0-1





ÍNDICE

A Luana
Quién ensancha mi territorio y me traza otras geografías.

Prólogo. Para la identificación identitaria y la diferenciación diferenciada

Miquel Rodrigo-Alsina
Universitat Pompeu Fabra Barcelona

Lo primero que debe plantearse un prologuista es para qué sirve un prólogo, más allá del fomento de su vanidad o de la autoestima del prologado. Es decir, para el lector qué función tiene un prólogo. Si el lector empieza por leer el prólogo, se debe motivar al lector a abordar el texto con avidez e ilusión. Pero si el lector, como suele ser habitual, lee el prólogo después de haber leído el libro la incitación a la lectura del libro pierde su sentido. Por ello, es más efectivo que el prologuista establezca un breve diálogo con la obra prologada que, dentro de lo posible, prolongue el placer y el interés del lector. Así pues, se me va a permitir dividir mi prólogo en dos partes.

Primer parte. Prólogo para los lectores que todavía no han leído el libro

Segunda parte. Prólogo para los lectores que ya han leído el libro

A pesar de esta propuesta, cualquier lector, como siempre se ha hecho, puede empezar a leer por donde quiera y en el orden que le apetezca. De alguna manera todos los textos son *Rayuela*, pero para poder subvertir un orden éste debe existir. Así pues, para permitir la insumisión de lector, mantengo mi dicotomía.

Primer parte. Prólogo para los lectores que todavía no han leído el libro

El fenómeno identitario no es sólo relevante para las ciencias sociales sino también para la vida social. Quizás es presuntuoso pensar que el siglo XXI será el siglo de las identidades, pero lo que parece más claro es que las identidades tienen actualmente una centralidad como objeto de estudio de las ciencias sociales y humanas. Pero la identidad, como muy bien se aprecia en la obra, no es ni un concepto ni una realidad pacífica. Los conflictos de las identidades son tanto de orden social como teóricos.

Como dice el autor "El tema de la identidad cultural es complejo y, sobre él, existen múltiples narrativas en conflicto…" En esta obra encontraremos desde las posturas más esencialistas a las más flexibles sobre la identidad. La multiplicidad de posturas es enorme y los matices son fundamentales, aquí radica una de las dificultades de la temática. Pero abordar este tema es un reto tan necesario como importante.

Es necesario porque los conflictos identitarios asolan la humanidad. Pero hay que recordar que no es cierto que sean una novedad de nuestra época. En muchas ocasiones, lo que suele aportar cada momento histórico es una mirada distinta sobre fenómenos semejantes a lo largo de la historia, en nuestro caso los conflictos (o las negociaciones) de las identidades. *Mutatis muntandis*, conflictos

identitarios han existido siempre, pero no siempre se han construidos las mismas narrativas sobre ellos. Esta es una de las grandes aportaciones de esta obra: desvelar las narrativas actuales. Los conflictos y la convivencia entre personas de distintas culturas forman parte de la historia de la humanidad. Pero las miradas sobre los fenómenos sociales llevan las marcas de los momentos históricos en que se construyen dichas narrativas. Por ello, es tan importante como se interpretan dichos fenómenos. La lectura desde la interculturalidad, que se nos propone, permite desvelar nuevos aspectos que se hallaban ocultos en las narrativas identitarias.

El reto es también importante porque las identidades son productoras de sentido y de emociones. Como recuerda el autor "Los estudios sobre migraciones, transculturación y otras experiencias interculturales están llenos de relatos de desgarramientos y conflictos, fronteras que se renuevan y anhelos de restaurar unidades nacionales, étnicas o familias perdidas, es decir, están cargados de intensidades y memorias. Se construyen como los pliegues que al desplegarse sorprenden con nuevos mapas donde no es posible localizarse con facilidad." Además, hay que recordar que no es fácil reflexionar sobre las narraciones sobre las identidades culturales ya que requiere una aproximación interdisciplinar para un objeto de estudio transdisciplinar. El envite es arriesgado, pero el autor sale airoso del mismo. La riqueza teórica de la obra es enorme. En la misma se produce un excelente diálogo entre los distintos autores que aparecen citados. Aunque este diálogo no siempre está basado en el acuerdo, si no en una discusión racional y profunda de los conceptos propuestos. Así por ejemplo, se problematiza la identidad para la resistencias propuesta por Manuel Castells.

En esta obra se va conformando una urdimbre conceptual terriblemente sólida. Pero lo que me parece todavía más valioso del texto es el poder heurístico e iluminador de la reflexión teórica que se nos ofrece. Estamos ante una de esas obras maravillosas que a los largo de su lectura, de vez en cuando, nos obligan a detener la misma y a pararnos a reflexionar y a imaginar. Quizás esto se consigue también porque el propio relato en la obra ofrece estas pausas. El autor nos propone, a lo largo del texto, distintos intersticios. "Entre los capítulos se ubican los intersticios que son entre-lugares que abren el foco teórico a las arqueologías de las identidades y las diferencias; propuestas de intervenciones para superar la dicotomía y cuestionamientos a las diversas formas en que la comunicación y la imagen visual han narrado y visibilizado los conflictos de las identidades." Dichas imágenes y relatos de casos ilustran, ejemplifican e incluso enriquecen los conceptos discutidos en los distintos capítulos. Como ejemplo, baste la brillante discusión sobre el sentido común que podemos encontrar en el intersticio "la marca del gueto".

Por último, quisiera destacar algunas de las propuestas del autor que pasa de la identidad a las identificaciones "…considerando los procesos de subjetivación que las conforman y las líneas de fuga que en su propia inestabilidad vuelven impredecibles las mezclas culturales. A su vez, se problematiza el entre o intersticio por el que se trazan las identificaciones, tensionando, paralelamente, a las diferencias culturales (como *différance*)…" La propuesta del autor es radicalmente intercultural. "Por una parte, propongo como objetivo que en lugar de estudiar esas nociones como esencialistas, y cada una de ellas totalizadoras, analizar las *grietas*, los *intervalos*, o en palabras que preferimos, *el entre* que se desplaza *intersticialmente* por entre ellas. En segundo lugar, planteo como proposición una nueva vía de estudio de *la diferencia*, porque intentar encontrar *comunidades naturales* o lugares donde se proclamen las *superioridades culturales* es un contrasentido histórico, que intenta ocultar o negar, que las sociedades avanzan inexorablemente hacia una creciente interrelación cultural." Repensar las construcciones identitarias nos obliga a hacer lo mismo con la identidad ajena, la alteridad. De aquí que el autor

plantee cuestionar claramente la forma de diferenciar. La diferenciación es el motor básico para la construcción de la alteridad. Así el paso de la identidad a la identificación tiene su correlato en la obra: la diferenciación de la diferencia.

La interculturalidad nos obliga a repensarnos, pero aunque no hay que considerarla una panacea. Como el autor reconoce en sus conclusiones "…la comunicación intercultural, propone vías para actuar en diálogo y negociaciones entre las diferencias, aunque esto no implique anular el conflicto y los disensos."

Como decía anteriormente, quizás la importancia de momento histórico actual es que algunas propuestas, como esta obra, nos ayudan a pensar la realidad y a pensarnos de una manera diferente. Desde la lucidez -"Al investigar sobre estos temas (crisis de las identidades, la diferencia y la diversidad, la hibridación y la multiculturalidad) no se puede obviar la cuestión del poder..."- el autor nos invita ver el mundo que nos ha tocado vivir con otra mirada, que es el primer paso para cambiarlo y para hacerlo más habitable.

Una vez finalizada esta parte, si lo escrito ha tenido éxito, el lector irá directamente a leer la obra de Víctor Silva saltándose olímpicamente la segunda parte del prólogo.

Segunda parte. Prólogo para los lectores que ya han leído el libro

Estimad@ lector/a, usted pertenece una las siguientes tipologías (o alguna otra que no soy todavía capaz de imaginar). Ha leído la primera parte del prólogo y siguiendo con la linealidad que le imponen el/la orden del discurso se apresta a seguir con el prólogo antes de empezar la lectura del libro. Si no es así, quizás pertenezca a otro tipo de lector/a. Usted ha leído el libro antes que nada, que es lo que sucede con harta frecuencia, y después de leer las primeras líneas de este prólogo decide saltarse la primera parte del mismo por no considerarla necesaria. Finalmente, quizás sea un lector/a insumis@ y decide empezar, antes de nada, por leer esta parte del prólogo. En este último caso, permítame un consejo, cuando llegue al final del prólogo, siga leyendo porque lo más interesante empieza realmente a continuación.

Intersticio inicial

"La idea es que la realidad, aceptes la de la Santa Seda, la de René Char o la Oppenheimer, es siempre una realidad convencional, incompleta y parcelada."

Cortázar, J. (1981). *Rayuela*. Barcelona: Editorial Bruguera, p. 503.

Frente a un mundo heteróclito, disperso, mutante, rizomático, complejo… la epistemología moderna ha planteado la construcción de su objeto de estudio, también para las ciencias sociales y humanas, que es homogéneo, estandarizado, clasificable, simplificado, sometido a leyes universales… Esto es decisivo porque ha condicionado enormemente nuestra manera de pensar y de ser actual. Como muy

bien advierte Sen (2007: 236) "…las teorías pueden influir en el pensamiento social, en la acción política y en las políticas públicas."

Por ello, es tan importante que reflexionemos sobre nuestra forma de reflexionar. En este sentido, frente al conocimiento puro de la epistemología moderna, recordemos la propuesta de García Gutiérrez (2007: 19): "todo conocimiento es sucio, contaminado por elementos cognitivos y no cognitivos, por emociones y pasiones, por vaguedades, mestizajes, ambigüedades y contradicciones." Nuestra forma de conocer el mundo es fundamental para establecer la representación que de él construimos y para la construcción de las identidades y las alteridades. Las identidades y las alteridades son simplemente un sistema clasificatorio con el que intentamos ordenar y dar sentido a lo real. Pero, habitualmente, "Conceptualizamos y fijamos lo real, por tanto, despreciando su estructura cambiante, simultáneamente multidimensional, su imposible acoplamiento a un marco. No obstante, la ciencia se empeña en una precisión lingüística que, sin pudor alguno, ella misma se encarga de devaluar en la mudanza de paradigmas." (García Gutiérrez, 2007: 23). Como apunta Víctor Silva, actualmente, "Las fronteras se ensanchan y los límites comienzan a derrumbarse, emergiendo espacios de terceridad que no permiten la consolidación de identidades, sino las aperturas de las identificaciones, su movilidad y construcción que nunca se cierra ni estructura definitivamente."

Es cierto que los conceptos son un instrumento para conocer la realidad, pero como afirmaba Adorno (1975: 18) "La utopía del conocimiento sería penetrar con conceptos lo que no es conceptual sin acomodar esto a aquéllos". Frente al inevitable sistema clasificatorio con el que hemos intentado aprehender el mundo, García Gutiérrez (2007:33) propone la desclasificación. "El poder clasifica colocando pedestales para ensalzar su memoria y fosos para aturdir la inconveniencia. Silenciar el mundo parece relativamente fácil. Las propias etiquetas clasificadoras deben vociferar con claridad sus ámbitos fuera de los cuales nada queda y, a la vez, enarbolan pliegues que silencian lo perjudicial para lo establecido." En esta línea Víctor Silva propone un planteamiento que implique buscar "dispositivos teórico-conceptuales, y, por ello, prácticos, que deslegitimen la perspectiva binaria (ídem/alter), o la ecuación nosotros/ellos."

La propuesta de García Gutiérrez (2007: 131) sería desclasificar las identidades. "Sólo la desclasificación genera identificación, como un proceso identitario abierto y flexible al intercambio, en detrimento de la identidad. El diálogo interidentitario o clasificado subyuga y minusvalora al contrario, es agresivo, pues parte de instancias irrenunciables, (…) En el diálogo desclasificado, sin embargo, no hay oponentes sino participantes que buscan el gozo y el enriquecimiento mutuos en la complejidad y en los embates de lo real, una certificación que nos acredite como seres en permanente tránsito a través de nosotros mismos. Podríamos llegar, así, a una 'identidad desclasificada'." La propuesta de Víctor Silva, aunque en la misma línea, es algo distinta. Se trata de analizar los terceros espacios, los intersticios, los entre, las grietas, las mezclas, los intervalos, los mestizajes, las criollizaciones… Gracias a su pesquisa se pone de manifiesto las contradicciones y los peligros inherente a las construcciones identitarias simplistas. "La reducción artificial de los seres humanos a identidades singulares puede tener efectos disgregadores, lo que podría terminar haciendo del mundo un lugar mucho más peligroso." (Sen, 2007: 236).

Intersticio intermedio

-"¿Identidad?", preguntó Jack sirviéndose tranquilamente más café. "¿Acaso la identidad no es algo con lo que uno nace?".

-"La identidad a que yo me refiero es algo variable que existe entre el hombre y el resto del universo, un punto medio entre el concepto que éste tiene de sí mismo y el que tienen los demás de él, pues influyen el uno sobre el otro constantemente. Se trata de un flujo recíproco, señor. La identidad de que le hablo no es algo absoluto…"

O'Brian, P. (2005). *Capitán de mar y guerra*. Madrid: El País, p.261.

La propuesta de Víctor Silva nos aboca a estudiar las construcciones identitarias desde el pensamiento complejo. El pensamiento complejo es una aproximación a la realidad que de hecho ya se daba en el pensamiento antiguo, Víctor Silva recoge el ejemplo de la "La farmacia de Platón", donde la dualidad del *fármacon*, que significaba "remedio" y, al mismo tiempo, "veneno", convertía al *fármacon* de la escritura en una droga peligrosa, que podía actuar como remedio para la memoria, pero paralelamente como un veneno para la perdida de la propia memoria."

La idea del pensamiento complejo se podría resumir diciendo que acepta la existencia de verdades contradictorias no excluyentes. Es asumir que algo que aceptamos como verdad sea compatible con su contrario, que también aceptamos como verdad. Se produce la coexistencia de verdades alternativas que no necesariamente son complementarias, pueden ser incluso contradictorias. Pero tampoco hay que buscar en el pensamiento complejo una solución, sino más bien una actitud. Como afirma Morin (1997:143) "para mí, la complejidad es el desafío, no la respuesta. Estoy a la búsqueda de una posibilidad de pensar trascendiendo la complicación (…), trascendiendo las incertidumbres y las contradicciones. (...) En segundo lugar, la simplificación es necesaria, pero debe ser relativizada. Es decir, que yo acepto la reducción consciente de que es reducción, y no la reducción arrogante que cree poseer la verdad simple, por detrás de la aparente multiplicidad y complejidad de las cosas." Sigamos recordando con Morin (1994:440) que "el pensamiento complejo no es el pensamiento omnisciente. Por el contrario, es el pensamiento que sabe que siempre es local, ubicado en un tiempo y en un momento. El pensamiento complejo no es un pensamiento completo..."

Este pensamiento complejo no trata de buscar el conocimiento general, sino de encontrar un método que detecte las ligazones, las articulaciones, los intersticios. Esto conduce a la complejidad. Admitir esta complejidad, no eliminar las antinomias, es cuestionar el principio de simplificación en la construcción del conocimiento. Suponer rehusar la reducción de una situación compleja, el discurso lineal, la simplificación abstracta. Estas ideas pueden parecer muy abstractas, pero afectan directamente a nuestra forma de entender el mundo y a nuestra vida cotidiana. Para Fried Schnitman (1994:27) la situación actual "Subraya una posición ética fundada y enraizada a la vez en la responsabilidad por nuestras construcciones del mundo y las acciones que las acompañan. Las cuales, en conjunto, reemplazan la posibilidad de fundamentar exclusivamente nuestros actos en una realidad objetiva, reflejada en una verdad evidente a la que nosotros meramente adscribimos." Por consiguiente, no cabe ampararse en lo ineludible de una realidad universal, ahistórica, innata, inmutable. Se abre el reto de la toma de decisiones. El devenir del ser humano consiste en participar en procesos sociales compartidos en los cuales emergen significados, sentidos, coordinaciones y conflictos. "Sentirse partícipes/autores de una narrativa, de la construcción de los relatos históricos,

es una de las vías de que disponen los individuos y los grupos humanos para intentar actuar como protagonistas de sus vidas, incluyendo la reflexión de cómo emergemos como sujetos, de cómo somos participantes de y participados por los diseños sociales." (Fried Schnitman 1994:28).

La complejidad de la realidad nos desorienta por ello es imprescindible pensar la complejidad. Como Víctor Silva recoge en sus conclusiones sobre las narrativas identitarias: "…muchas de esas narrativas, paradójicamente, en un mundo abierto, tienden a encerrarse en discursos e imágenes que, desde una visión binaria, se atrincheran en una posición sobre la identidad como rechazo al otro o a la diferencia cultural (…) El entre, los intersticios, los espacios liminales o tercero-espaciales, tensionan las relaciones binarias y las ponen en cuestionamiento." Los cambios tecnológicos, sociales y comunicativos de finales de siglo XX y principios del siglo XXI parecen poner todavía más en evidencia estas tensiones. Para García Gutiérrez (2011:12) se producirá "…un intercambio descontrolado, libre y desigual de categorías ante el desmantelamiento silencioso e indoloro de clasificaciones centenarias".

Vivimos tiempos paradójicos, como señala Víctor Silva "En un contexto, donde los discursos universales entran en crisis, y, al mismo tiempo, las distancias se reducen y las posibilidades de identificarse con un territorio, una lengua o una religión se multiplican. De las homogeneidades de la identidad a las heterogeneidades de las identificaciones y de las diferencias. No obstante, se produce el movimiento paradójico de que muchas comunidades intentan encerrarse en sus identidades imposibilitando las negociaciones y los diálogos culturales. Estas paradojas y ambigüedades marcan un punto de inflexión en las narraciones y en las imágenes sobre la diferencia cultural." En esta línea Toulmin (2001: 281) considera que el tiempo futuro ofrece dos actitudes principales: "Por una parte, podemos recibir con los brazos abiertos una perspectiva que ofrezca nuevas posibilidades pero exija nuevas ideas y más instituciones adaptables, y ver en estas transiciones una buena razón para la esperanza, buscando una mayor claridad sobre las nuevas posibilidades y exigencias que implica un mundo de filosofía práctica, ciencias multidisciplinares e instituciones transnacionales o subnacionales. O podemos también volver la espalda a las promesas de la nueva época y esperar, con el alma en vilo, que los modos de vida y pensamiento característicos de la era de la estabilidad y el espíritu nacional duren al menos lo que nuestra propia existencia en la tierra." La propuesta de Víctor Silva, que compartimos esperanzados, es de abrir los brazos bien abiertos.

Intersticio final

"Te contaré una historia. Es una historia judía. Un hombre va a ver a su rabino y le pregunta: "si quiero encontrar la verdad, ¿es la solución morir?". "No" le dice el rabino. "Así, ¿la solución es la vida?". "No" le vuelve a contestar el rabino. "¿Entonces, cuál es la solución?". A lo que el rabino contesta: "¿Y quién te ha dicho que hay una solución?"

Ibarz, M. (1995). *La palmera de blat*. Barcelona: Quaderns Crema, p. 135.

Bibliografía

Adorno, Th. W. (1975). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

Freid Schnitman, D. (1994). "Introducción: ciencia, cultura y subjetividad", en D. Freid Schitman (ed.) *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*. Buenos Aires: Paidós, pp. 15-34.

García Gutiérrez, A. (2007). *Desclasificados. Pluralismo lógico y violencia de la clasificación*. Rubí (Barcelona): Anthropos.

García Gutiérrez, A. (2011). *Pensar en la transcultura.* Madrid: Plaza y Valdés Editores.

Morin, E. (1994). "Epistemología de la complejidad", en D. Freid Schnitman (ed.) *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad.* Buenos Aires: Paidós, pp. 421-442.

Morin, E. (1997) *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona Gedisa.

Sen, A. (2007). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Barcelona: Katz.

Toulmin, S. (2001). *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península.

1. Introducción

Viajo para conocer mi geografía
Nota de un loco. (Marcel Réja, L´ art chez les fous. El arte en los locos).
Citado por Walter Benjamin en *Libro de los pasajes.*

La construcción de la identidad cultural, se encuentra hoy ante una de sus mayores crisis. Esta situación, propicia un interesante y rico debate teórico- conceptual, de manera que tanto desde la relación entre disciplinas sociales diversas (interdisciplinariedad), como desde los intentos de superación de los estrechos límites en los que el particularismo metodológico separa los distintos ámbitos del pensamiento cultural (transdisciplinariedad), se vienen profundizando los estudios y las investigaciones sobre esas nociones. Paralelamente, se incrementan los estudios sobre las mutaciones socio-culturales que se están produciendo.

En los ámbitos teóricos, parece que existe cierto acuerdo entre las teorías sociales y culturales, en el rechazo de la posible existencia de identidades monolíticas y cerradas, tanto en el plano colectivo como en el individual. Desde esos mismos sectores se destacan, a su vez, la conformación de identidades más contingentes y flexibles.

Sin embargo, se siguen produciendo violentas manifestaciones que no responden más que a un interés por mantener alguna huella identitaria, por más pequeña que ésta sea, tanto para reafirmar la pertenencia a una plaza, una calle, un barrio, una ciudad o un país.

Es, en ese sentido, que las narraciones sobre las identidades culturales, en una época de "una sociedad sin relato" o de una "sociedad informe", deben analizarse con seriedad, porque hay gente (poblaciones enteras) que están dispuestas a morir por sus identidades, no asumen su construcción relativa, ni los cambios que se producen, y se atrincheran en posiciones cerradas. Esta visión monocultural, que se analiza en profundidad a lo largo de la investigación, busca el esencialismo identitario, y se convierte en un grave obstáculo para la convivencia entre culturas diversas.

Esta investigación, indaga, por un lado, sobre la construcción de las identidades, tanto desde el análisis de las posiciones más esencialistas, como desde las más flexibles. Asumiendo, además, el conflicto de las identidades, o en otros términos, de las identificaciones *sin* identidad. Es decir, los procesos de identificación que, no necesariamente, se enraízan en alguna identidad.

En ese contexto, esta pesquisa tiene en cuenta las consideraciones que discuten la pertinencia de seguir hablando de identidades, en un mundo cada día más híbrido, mestizo o transcultural. Se cuestiona, por tanto, la existencia de las identidades monológicas y cerradas, y se propone cambiar la noción por la de identificaciones. Aquí esta posición se retoma y amplía.

También se introduce el papel que juega la diferencia cultural en la posmodernidad, considerando que la mayor parte de los teóricos y críticos postestructuralistas (Foucault, Deleuze, Derrida), poscoloniales (Said, Bhabha), modernos tardíos (Subirats), líquidos (Bauman), culturalistas (García

Canclini; Nelly Richard; Martín Barbero; Stuart Hall) y/ o posmodernos (Lyotard, Vattimo), plantean que su estudio es clave para comprender este momento contemporáneo donde se multiplican las negociaciones, los diálogos y los conflictos culturales.

Por otra parte, la diferencia cultural y la diversidad cultural son dos nociones que se encuentran en pleno debate poscolonial. Mientras Homi K. Bhabha (1994), distingue entre ambos términos y plantea una revisión de la teoría crítica desde la diferencia cultural y no desde la diversidad, Édouard Glissant (2002), en cambio, propone una poética de lo diverso y no de lo diferente.

Homi K. Bhabha, estudia la diferencia cultural en el contexto de la hibridación, reelabora la metáfora postestructuralista del texto, la disyunción temporal y la diseminación del sentido, aplicadas a la cultura. Así las cosas, el análisis de las condiciones institucionales y estructurales de la producción de sentido, le lleva a Bhabha a concebir la hibridación con relación al espacio y al poder coloniales, a las "comunidades imaginadas" (Anderson, 1997) y las temporalidades de la nación.

La diversidad cultural, para Bhabha (1994), es un objeto epistemológico, la cultura como objeto de conocimiento empírico, mientras que la diferencia cultural es un proceso de enunciación de la cultura, esto es, una construcción que activa diferentes formas de creación cultural. Tanto en el arte como en las ciencias sociales, se activan, performativamente, estas formas que, desde los intersticios, llevan a *diferir* –en el tiempo y en el espacio- a las diferencias culturales.

Glissant (2002), por su parte, plantea en el marco de la diversidad cultural, la criollización del mundo contemporáneo. La diversidad se ensancha con las apariciones inesperadas, con las minorías ignoradas en el pasado y postradas bajo la losa de un pensamiento monolítico, expresiones fractales de sensibilidades que se agrupan y adoptan formas inéditas. "El mundo se criolliza o, lo que es lo mismo, (...) las culturas del mundo, en contacto instantáneo y absolutamente conscientes, se alteran mutuamente por medio de intercambios, de colisiones irremisibles y de guerras sin piedad" (Glissant, 2002: 17). La heterogeneidad cultural, se expresa actualmente en la imprevisibilidad de las mezclas criollas, o, en otros términos, en las estéticas y lenguajes impuros, que no permiten ser jerarquizados, ni que prevalezcan unos sobre los otros (Glissant, 2002: 20). De esa forma, se opone identidad de raíz única a identificaciones rizomáticas. En la primera se muere todo lo que existe alrededor de la raíz, mientras que la segunda es "aquella raíz que se extiende en busca de otras raíces" (Glissant, 2002: 59). Glissant (2002: 66) encuentra que la criollización, la identidad rizomática y la idea del mestizaje no entran en contradicción con la singularidad y la identidad. En este ensayo, proponemos, extendiendo la teoría de Glissant, identificaciones y diferencias rizomáticas, enmarcados en terceros espacios socio-culturales.

En resumen, dos nociones como diferencia y diversidad cultural, que, a su vez, implican otros conceptos fundamentales (hibridación, criollización, mestizaje) sobre los que se detiene esta pesquisa. La diferencia cultural, paralelamente, hay que plantearla desde las diversas perspectivas de estudio: como repetición (Deleuze), distinción (Bourdieu), *différance* (Derrida, Bhabha) o imposibilidad de resolver el *diferendo* (Lyotard) entre dos partes en conflicto.

Al investigar sobre estos temas (crisis de las identidades, la diferencia y la diversidad, la hibridación y la multiculturalidad) no se puede obviar la cuestión del poder, desde que la desterritorialización, el rizoma y la hibridación no son por sí mismas necesariamente nociones que conduzcan a la liberación,

sino que, además, son parte de las prácticas del imperio (Hardt y Negri, 2002: 14). Liberación y dominación no siempre se oponen, bien lo saben las zonas coloniales y neocoloniales.

La noción de imperio la incorporo de Hardt y Negri (2002), no obstante, es bueno aclarar, que no es mi intención diseminar términos y conceptos sin coherencia gnoseológica, sino que introduzco esta concepción porque considero que tiene una vecindad hermenéutica con tercer espacio, hibridación, mestizaje y sociedades de control. También, hay que indicar, que aunque no empleen el término "imperio" muchos investigadores se orientan en la dirección de Michael Hardt y Antonio Negri, como es el caso de Fredric Jameson, Homi K. Bhabha o Néstor García Canclini. Igualmente, en torno a la noción de imperio hay un amplío conjunto de teorías que ponen en cuestionamiento esta perspectiva (**Žižek**; Laclau; Agamben). Giorgio Agamben, por su parte, plantea una analogía con las tesis de Eusebio –teólogo de la corte de Constantino- sobre el final de la poliarquía y el triunfo del único verdadero Dios, y, en ese marco conceptual, introduce una extensa cronología biopolítica, concibiendo que las tesis de Hardt y Negri ya estaban presentes en la teoría de Eusebio sobre un único Dios que gobierna (gubernamentalidad) a los hombres. La diferencia es que, mientras las tesis de Eusebio "tenían un sentido táctico y estaba en función no de un antagonismo, sino de una alianza entre el poder global de Constantino y la Iglesia (…) el significado de las tesis de Negri- Hardt no puede ser leído en el mismo sentido y ella permanece, por esto, cuando menos enigmática" (Agamben, 2008: 30- 31).

Según esta perspectiva, el tránsito al imperio se da a partir del ocaso de la soberanía moderna, otros teóricos e investigadores (como es el caso del citado Agamben), por su parte, reformulan la idea de soberanía, actualizándola en el actual debate biopolítico. Soberanía, en esa configuración, se traza desde la imagen (signatura) del campo de concentración, pero, también, de la erotización (Bataille), del homo sacer, de la nuda vida, del estado de excepción y de la oikonomia (administración –nomia- de la casa –oikos-).

En contraste con el imperialismo, el imperio no establece ningún centro de poder y no se sustenta en fronteras o barreras fijas. Es un aparato *descentrado* y *desterritorializado* de dominio, que progresivamente incorpora la totalidad del terreno global dentro de sus fronteras abiertas y en permanente expansión. El imperio maneja identidades híbridas, jerarquías flexibles e intercambios plurales a través de redes de mando adaptables. "Los colores nacionales distintivos del mapa imperialista del mundo se han fusionado y mezclado en el arco iris del imperio global" (Hardt y Negri, 2002: 14).

Casi en todos los lugares hacia donde se guía la mirada, las naciones e imperios dan la idea, al mismo tiempo, de ser poderosos y frágiles, unidos y desunidos, separados y permeables. Los sostienen y socavan equilibrios complejos de poder e interés (Clifford, 1999: 400).

También, el pasaje de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control, analizado en su momento por Michel Foucault y ampliado en los estudios posteriores de Gilles Deleuze y, aún más, en las investigaciones de Michael Hardt y Antonio Negri, conduce a mecanismos de poder que no sólo gobiernan territorios y poblaciones, sino que crean el mundo mismo que habitan. Las formas de dominación contemporáneas regulan las interacciones humanas y, además, procuran dominar toda la naturaleza humana. En resumen, estos procesos se encuentran en el marco del *biopoder* (Foucault, 1982) y de la biopolítica, que no sólo gobierna la vida sino también la biología humana y su animalidad (bios y **zoê**). Es decir, el bios (biología humana) y el zoê (animalidad), no como dos espacios separados sino como confluentes en torno a la biopolítica.

La cuestión de las clases, las razas, las políticas de género, la subyugación, la dominación, la exclusión, la marginalidad y la alteridad, son temas que hay que integrar en los estudios contemporáneos sobre la construcción de las identidades y la comunicación intercultural. La consideración sobre el sujeto individual y social, la subjetivación (como vaciamiento identitario del sujeto) y la discusión sobre el post- humanismo y anti-humanismo, complican el debate.

En los años '60 Michel Foucault (1986), adelantó la posible muerte del hombre, y décadas antes Nietzsche había propuesto la variante de la muerte de Dios, propiciando un debate que cruzaba (y se trasladará) por la teoría occidental de, por lo menos, el siglo XX. Para **Žižek (2001), en cambio, es la huella del fantasma cartesiano la que retorna: "un espectro ronda la academia occidental el espectro del sujeto cartesiano", escribe poseído por el fantasma de Marx- Engels**. A su vez, este debate cobra vigencia en la actualidad de máquinas y artefactos post- humanos.

En *El Anti- Edipo* Deleuze y Guattari (1995), a su vez, consideran, ese proceso anti-humanista, como alianza materialista con la naturaleza, como parte del sistema de producción, que remite, además, al deseo como principio inmanente. Muerte del hombre trascendental sustituto de Dios, y producción de un anti-humanismo inmanente y materialista. "Hombre y naturaleza no son como dos términos uno frente al otro, incluso tomados en una relación de causa, de comprensión o de expresión (causa-efecto, sujeto- objeto, etc.). Son una misma y única realidad esencial del productor y del producto" (Deleuze y Guattari, 14).

Las políticas que pretenden desarticular las nociones esencialistas sobre la identidad, en este mundo de permanentes interconexiones, tienen presentes los agenciamientos, ya no tanto como sujeto activo de la historia, sino como desterritorialización variable de los territorios. Esto es, como movimientos sucesivos, o, en otros términos, como parte de una teoría general del sistema capitalista (Deleuze y Guattari, 14). Se relaciona con "la pérdida de la relación 'natural' de la cultura con los territorios geográficos y sociales", y, al mismo tiempo, con "ciertas relocalizaciones territoriales relativas, parciales, de las viejas y nuevas producciones simbólicas" (García Canclini, 1990: 288).

El agenciamiento, se relaciona con otros conceptos que se proponen en esta investigación, como son los de *rizoma*, *líneas de fuga*, *nomadismo* y *entre*. Todas esas nociones son claves para desarticular la lógica binaria de pensar, que tiene como única opción, oponer la identidad y la alteridad pero no considera los terceros espacios (Bhabha, 1994) que abren las fronteras, las ensanchan, y vuelven porosos sus límites (Lotman, 1996) por los espacios liminales o pasajes intersticiales por donde circulan los flujos humanos.

Las fronteras se ensanchan y los límites comienzan a derrumbarse, emergiendo espacios de terceridad que no permiten la consolidación de identidades, sino las aperturas de las identificaciones, su movilidad y construcción que nunca se cierra ni estructura definitivamente.

1.1. Múltiples narrativas en conflicto

El tema de la identidad cultural es complejo y, sobre él, existen múltiples narrativas en conflicto: están las que sostienen posiciones más esencialistas o puristas, en algunos casos para defender su territorio y su cultura de los avances del capitalismo y/o del imperialismo/imperio y, en otros casos, como

etnocentrismo nacionalista que busca hacer prevalecer ciertos rasgos como la pureza de sangre o los aspectos lingüísticos.

Hay otros relatos que se abren a la multiculturalidad o intentan, en esa búsqueda de la flexibilidad, transformar las identidades en rizomas múltiples y heterogéneos (Glissant, 2002), más relacionados con los mestizajes del mundo contemporáneo. En todas estas narrativas un aspecto central es que la noción se impregna profundamente en la cultura y se vuelve muy difícil desprenderse de ella. Sin embargo, pasar del concepto de identidad al de identificación, no es una cuestión terminológica menor, sino un aspecto conceptual fundamental. Allí, los espacios de terceridad componen tramas mezcladas, imposibles de prever, no se consolidan identidades, por más rizomáticas y caóticas que se propongan, sino identificaciones flexibles y abiertas a la diferencia.

Como sostiene C. Lévi-Strauss, la identidad no se corresponde con ninguna experiencia real sino que es un fondo virtual o, en los términos de Amartya Sen (2007), la identidad es una ilusión. Así las cosas, pasar de las identidades a las identificaciones implica flexibilizar la construcción de las subjetivaciones, recuperar la apertura de lo híbrido, sin jerarquías sino como rizomas nómadas que circulan por los territorios.

Los productos puros se han vuelto locos, proclama James Clifford (1995), mientras que Deleuze y Guattari apelan a la única raza posible: "la bastarda" (2000).

Las identidades culturales se encuentran en un proceso que las conduce a su decadencia, frente a ello, una multitud indisciplinada de nociones descriptivo/ interpretativas (Clifford, 1999: 300), intentan ocupar un lugar de privilegio, conversando entre ellas, esforzándose por caracterizar "las zonas de contacto" de las naciones, las culturas y las regiones. Términos como frontera, viaje, criollización, mestizaje, hibridación, transculturación, diáspora, nomadismo, multiculturalismo e interculturalidad, intentan traducir esa multiplicidad terminológica.

En ese marco, tanto los sueños de pureza como el binarismo se encuentran en decadencia, provocados, entre otros fenómenos, por la movilidad y el nomadismo, que en la etapa contemporánea de capitalismo tardío (Mandel), encuentra transformaciones en las zonas de poder del mundo. Ya Dietmar Kamper (1999), en uno de sus últimos ensayos se refiere a la "occidentalización". Instalando su mirada crítica, sobre estos procesos, sostiene que "todas las conquistas, sea del entendimiento, sea de la razón, sea de la imaginación, fueron exacerbadas por encima de su propio límite, y les salió el tiro por la culata". Norval Baitello (2008), por su parte, introduce el análisis de la occidentalización de la mirada, es decir, analiza el intento de conquista ocular u ocularcéntrico (Jay, 2003 y 2007). No obstante, el proceso no es unidireccional, sino aporético y ambiguo, es decir, un cruce de orientaciones (de Oriente hacia Occidente) y de occidentalizaciones (de Occidente hacia Oriente), porque, en definitiva, ambas geografías son arbitrarios culturales. Sin embargo, que sean arbitrarios no implica que detrás de ellos no haya una larga historia colonial: "descolonizar la mente colonizada debe complementarse con cambios en la política internacional de Occidente" (Sen, 2007: 139).

Para muchos/as teóricos/as, llegados/as recientemente a estos temas, parece que el problema fuera solamente el del multiculturalismo, o sea, las cuestiones de los traslados, la educación y la tolerancia, estos/as mismos/as teóricos/as le dan la espalda al incremento de la explotación económica. El multiculturalismo, o mejor dicho, las conexiones entre culturas diversas, son las consecuencias

contemporáneas de la movilidad del capital en esta etapa de explotación económica. "Esto es economía, ¡estúpido!" dijo Clinton y, le replicó **Žižek: "economía política".**

Esta situación conduce a que millones de seres humanos que viven en la pobreza, no tengan otra alternativa que emigrar a los países occidentales. El afuera penetra en el adentro, los márgenes en los centros...

El tercer mundo y el primero ya se encuentran uno en el otro. La transformación de la moderna geografía imperialista del globo y la instauración del mercado mundial dan cuenta de una transición dentro del modo capitalista de producción. Lo más significativo es que las divisiones espaciales de los tres mundos (el Primer Mundo, el Segundo y el Tercero) se han mezclado en un revoltijo tal que continuamente encontramos el Primer en el Tercero Mundo, el Tercero en el Primero y ya casi no encontramos el Segundo en ninguna parte (Hardt y Negri, 2002: 14-15).

De las 7 principales economías del mundo, en el año 2011, 3 de ellas, años atrás formaban parte del llamado tercer mundo: China (2º), India (3º) y Brasil (7º), y, en el año 2012, el Fondo Monetario Internacional, sostenía que China superará a Estados Unidos en el 2016. Si se considera que un cambio en las economías más importantes del mundo es un evento extraordinario que ocurre cada cierto período de tiempo, estas transformaciones que se están produciendo en estos años marcan un punto de inflexión en el capitalismo.

Estados Unidos desbancó a Inglaterra hace más de un siglo y, ese cambio, estuvo vinculado a la crisis financiera de 1873. En las primeras décadas de este siglo, fue la crisis en el sector inmobiliario y en el financiero la que provocó el colapso de las economías occidentales.

Las identidades culturales y sus marcas de pureza se resisten, aunque los antropólogos/as, historiadores/as, sociólogos/as, comunicólogos/as reconocen la importancia de los procesos de identificación cultural, para construir otro tipo de comunidades o tribus y no reducirse a las comunidades imaginadas o Estados- naciones. "Lo que hace que yo sea yo, y no otro es ese estar en las lindes de dos países, de dos o tres idiomas, de varias tradiciones culturales", escribe Amin Maalouf (1999: 19). García Canclini (1999b), en la misma línea, indica: "en un mundo globalizado todos somos minoritarios, incluso los angloparlantes", al menos cuando se aceptan los muchos componentes de las identificaciones y los comprendemos sin reduccionismos. Las identificaciones invitan a pensar las aporías y paradojas de las mezclas.

Este ensayo está conformado por un conjunto de capítulos que van narrando las peripecias en las transformaciones de las identidades culturales, su problematización desde las identificaciones y las diferencias, hasta llegar a propuestas tercero-espaciales que ponen en cuestionamiento la perspectiva binaria. Entre los capítulos se ubican los intersticios que son entre- lugares que abren el foco teórico a las arqueologías de las identidades y las diferencias; propuestas de intervenciones para superar la dicotomía y cuestionamientos a las diversas formas en que la comunicación y la imagen visual han narrado y visibilizado los conflictos de las identidades. Finalmente, la invitación es a considerar que no hay belleza ni fealdad, ni un mismo o un otro separados, sino desajustes (lo que teorizamos bajo la premisa del *camp*), heterogéneas posibilidades de con-vivir en un mundo cada vez más complejo, abierto e imprevisible.

Esta investigación, escrita a modo de narración ensayística, forma parte de un extenso viaje por una diversidad de ciudades y megaciudades, por encontrarme viviendo en los últimos doce años entre Montevideo, Sevilla, Temuco, Santiago (Chile), Valdivia, Valparaíso, Viña del Mar, **São** Paulo, Santos, Río de Janeiro, Madrid, Barcelona, Palma de Mallorca y Valencia. Muchos de los contenidos fueron expuestos en seminarios, cursos de graduación y de postgrados, conferencias, ponencias y reuniones de investigación con colegas de esas y otras ciudades.

En esta década que lleva esta investigación, tengo muchos agradecimientos, por los aportes realizados a ella, no obstante, no podría mencionar a todos/as ellos/as por su extensión. No puedo dejar de agradecer, sin embargo, por sus observaciones y aportes para la discusión a Viktor Gómez Ferrer, Miquel Rodrigo Alsina, Jenaro Talens, Francisco Sierra Caballero, Antonio Méndez Rubio, Manuel de la Fuente Soler, Guillermo López, Germán Llorca, Luis Veres, Arturo Borra, Manuel Ángel Vázquez Medel y Carlos Fernández Serrato de un lado del Atlántico; Álvaro Cuadra, Norval Baitello jr., Malena Segura Contreras, José Eugenio de Oliveira Menezes, Felip Gascón, Nelly Richard, Carlos del Valle Rojas, Rodrigo Browne, Eduardo Álvarez Pedrosian y Ricardo Viscardi del otro lado del Atlántico y del Pacífico, y muy especialmente a Graciela y Luana por acompañarme en este viaje por esa diversidad de geografías. Finalmente, un agradecimiento muy especial al Instituto de Comunicación de la Universidad Autónoma de Barcelona y, no puedo dejar de mencionar por su estímulo a José Luis Terrón, al Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Playa Ancha al que se adscribe la presente investigación y al Departamento de Teoría de los Lenguajes y Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Valencia, en cuyo interior le di forma final al presente ensayo.

2. De la identidad a las identidades

"La construcción de la identidad es un proceso inacabable y siempre incompleto y debe seguir siéndolo para cumplir su promesa (o, más exactamente, para mantener la credibilidad de su promesa de cumplimiento)"
Zygmunt Bauman

El concepto de identidad, es una de las claves fundamentales para comprender los cambios socio-culturales que se están produciendo. Se origina, en ese contexto, el pasaje de la identidad a las identidades, porque la primera no debe concebirse como algo "uniforme, unitario u homogéneo" (Rodrigo, 2001: 76).

Los diferentes tipos de identidades "coexisten más o menos en confrontación, sin que pueda decirse que un tipo u otro de identidad sea mejor o más positivo que otros".

Josetxo Beriain y Patxi Lanceros (1996: 33), se refieren a las identidades colectivas. De esa forma, para estos teóricos, el proceso de formación de la identidad colectiva en las sociedades posmodernas no puede tomar como referencia una determinada imagen del mundo, ni el individuo debe enfrentarse a su identidad como si de un objetivo prefijado se tratara. "Lo que sucede más bien es que los individuos" forman "parte en el proceso de formación de una identidad sólo esbozable en común" (1996: 33).

Rodrigo Alsina (2001: 76) plantea que más que una identidad lo que se producen son procesos de pluralización de las identidades, mientras que en esta investigación se propone pasar de las identidades a las identificaciones culturales, considerando los procesos de subjetivación que las conforman y las líneas de fuga que en su propia inestabilidad vuelven impredecibles las mezclas culturales. A su vez, se problematiza el entre o intersticio por el que se trazan las identificaciones, tensionando, paralelamente, a las diferencias culturales (como *différance*).

Por tanto, identidades, diferencias, mezclas híbridas, criollas o mestizas. Porque – como sugiere James Clifford- en estos tiempos "los productos puros están enloquecidos" (1995: 200).

2.1. Distinción de las identidades culturales

Manuel Castells (1998), distingue tres formas y orígenes de la construcción de la identidad: *identidad legitimadora*; *identidad de resistencia* e *identidad proyecto*.

La primera fue introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar la dominación que ejercían sobre otros actores sociales. *La identidad de resistencia*, la generan aquellos actores que se encuentran en posiciones, o en condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, ante lo cual construyen trincheras de resistencia y supervivencia basadas en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad. En *la identidad proyecto* los actores sociales: "basándose en los materiales culturales de que

disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social" (Castells, 1998: 30).

No obstante, Castells (1998: 30) aclara que las identidades que comienzan como resistencia pueden inducir proyectos, "y también, con el transcurrir de la historia, convertirse en dominantes en las instituciones de la sociedad, con lo cual se vuelven identidades legitimadoras para racionalizar su dominio". Ninguna identidad puede ser una esencia, ni tiene, "*per se*", un valor progresista o regresivo aislada de su contexto histórico. "Un asunto diferente, y muy importante, son los beneficios de cada identidad para la gente que pertenece a ella".

2.1.1. Identidad legitimadora: sociedad civil

Cada tipo de proceso de construcción de la identidad conduce "a un resultado diferente en la constitución de la identidad".

Las identidades legitimadoras generan una sociedad civil, entendida ésta como "un conjunto de organizaciones e instituciones, así como una serie de actores sociales estructurados y organizados, que reproducen, si bien a veces de modo conflictivo, la identidad que racionaliza las fuentes de la dominación estructural" (Castells, 1998: 30).

Manuel Castells (1998: 31), con esta afirmación se aleja de las visiones tan extendidas que consideran que la sociedad civil es el reducto donde se producen los cambios sociales democráticos. Este pensamiento cercano a Gramsci, no es el que postula Castells, quien se siente más cercano a Foucault o Sennett, quienes donde Gramsci ve "democracia y civilidad", observan "dominación interiorizada y legitimación de una identidad normalizadora sobreimpuesta e indiferenciada" (Castells, 31).

Para Michel Foucault el tema de la soberanía no puede reducirse al del poder, cuando su dominación es mucho más sutil, inmanente y difícil de ubicar y descifrar. "Para que el Estado funcione como funciona es necesario que haya del hombre a la mujer o del adulto al niño relaciones de dominación bien específicas que tienen su configuración propia y su relativa autonomía" (Foucault, 1982: 157).

A este respecto hay investigadores que son críticos con las ideas de Foucault. Uno de ellos es Alain Touraine, quien se hace eco de las críticas que le formula Marcel Gauchet, quién plantea que la sociedad liberal no es en modo alguno la máscara de una sociedad de represión; "es casi absurdo hacerle ese reproche, cuando las víctimas de los sistemas totalitarios y autoritarios encuentran en ella su único refugio" (1993: 425). También cuestiona las teorías sobre el poder de Michel Foucault –las que retoma Castells- el filósofo norteamericano liberal Richard Rorty.

Escribe:

> "Nosotros, los liberales norteamericanos, esperábamos que Foucault, siquiera por una sola vez, llegara a lo que como dice muy justamente Walzer, siempre se resistió a admitir, es decir, a una 'apreciación positiva del estado liberal'. Y ésta es una esperanza que comparten nuestros homólogos canadienses y alemanes. Habermas se hace eco de la queja de Charles Taylor, quien deplora 'la sorprendente parcialidad de Foucault' cuando afirma que el análisis histórico hecho por Foucault de las formaciones de poder, que constituyen la subjetividad

> moderna, 'elimina por filtración todos los aspectos a través de los cuales la erotización y la interiorización de la naturaleza subjetiva representaban también una ganancia de libertad y expresión'. Leyendo el análisis que propone Foucault de las transformaciones que se han producido durante estos tres últimos siglos en el seno de las instituciones sociales europeas, uno no adivinaría nunca que ese período vio una disminución considerable del sufrimiento y un aumento igualmente considerable de las oportunidades ofrecidas al individuo para elegir él mismo su estilo de vida" (Rorty, 1990: 325).

Con referencia a la crítica que le formula Castells a la sociedad civil en la línea de Michel Foucault, encuentro algunos cabos sueltos en su formulación, a los que me refiero en los próximos párrafos. Uno de ellos es la idea de que las *identidades legitimadoras* producen la *sociedad civil*, porque como precisan Michael Hardt y Antonio Negri (2002), actualmente ésta se debilita como consecuencia de su transformación en sociedad de control (Deleuze, 1996) que ya no opera bajo el alero de las instituciones disciplinarias (Foucault), sino de la seguridad. La sociedad civil, durante su apogeo en las sociedades disciplinarias, servía como mediador entre las fuerzas inmanentes del capital y el poder trascendente de la soberanía moderna. Hegel incorporó la expresión "sociedad civil" de su lectura de los economistas británicos y la interpretó como una mediación entre los esfuerzos egoístas de una pluralidad de individuos económicos y el interés unificado del Estado.

Así las cosas, en el siglo XIX se cruzan tres nociones de sociedad civil: la alemana centrada en el Estado (las relaciones entre Estado y sociedad civil); la inglesa basada en un análisis, ya no del Estado, sino del gobierno y la francesa vinculada al tercer estado (burguesía). En todas ellas, la sociedad civil funcionaba como el mediador entre los *muchos* (inmanentes) y el *uno* (trascendente).

"Las instituciones que constituyen la sociedad civil funcionaban como pasajes que canalizaban los flujos de las fuerzas sociales y económicos elevándolos a una unidad coherente y, en el reflujo, como en una red de irrigación, distribuían el mando de la unidad" por el conjunto del campo social inmanente. "En otras palabras, estas instituciones no estatales organizaban la sociedad capitalista bajo el orden del Estado y, a la vez, difundían el dominio estatal a través de la sociedad" (Hardt y Negri, 2002: 301).

La caída de las instituciones, el deterioro de la sociedad civil y la crisis de la sociedad disciplinaria implican en conjunto "un allanamiento de las estrías propias del espacio social moderno. Aquí surgen las redes de la sociedad de control" (Hardt y Negri, 2002: 302). Por ello, no me parece adecuado, ni convergente con el conjunto de sus planteamientos, que en el análisis de la sociedad red, Manuel Castells reafirme la existencia de la sociedad civil y no analice la crisis en que se encuentra bajo el esquema trazado por las sociedades de control.

El poder, hay que tenerlo en cuenta, ya no está en el centro de dominación y tampoco es perceptible fácilmente, sino que penetra en los cuerpos y en las mentes de los propios sujetos. Concierne a nuestra existencia y a nuestra vida cotidiana, al *biopoder* que es tanto biológico como político. Lo que hay que investigar es ese hiato entre el *bios* y la *política* (Esposito, 2009).

En contra de ese privilegio del poder soberano, Michel Foucault realizó un análisis que va en otra dirección. Entre cada uno del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, entre todos ellos, y obviamente en la sociedad civil, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del

soberano sobre los individuos. "Son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se encardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento" (Hardt y Negri, 301). El poder se disemina en la sociedad y no por ser más explícito (como por ejemplo en el Estado con su ejército y policía) tendrá mayor capacidad de dominación, ya que se oculta detrás de la máscara de la violencia simbólica, de la cultura del espectáculo y de la sociedad de los simulacros (Perniola, 2011).

2.1.2. Identidad para la resistencia: tribus y comunidades

La identidad para la resistencia, según la postura de Manuel Castells (1998: 30), conduce a la formación de comunas o comunidades, y, también, según esta perspectiva, a su opuesto: la tribu. Esta mirada con la que discrepo, analiza a la comunidad como homogeneidad y a la tribu como el mecanismo que des-estructura a la anterior. Para esta investigación, no pueden separarse tribus y comunidades. Vamos a ello…

El tema de las tribus y de las comunidades es complejo, por ello me detendré en su consideración, más si se está investigando sobre el intercambio, diálogo o conflicto cultural, considerando, además, una variedad y diversidad de acercamientos al tema. Tanto desde la filosofía (Agamben; Nancy; Esposito), desde la teoría crítica de la cultura (Bataille; Blanchot) como desde la sociología (Bauman), el tema cruza, en estos tiempos, por las ciencias sociales y las humanidades y adquiere, no casualmente, actualidad.

Ingresando, en primer lugar, a la postura de Castells, para el sociólogo la comunidad construye mecanismos de resistencia colectivos contra la opresión. En apariencia atiende a identidades que habrían estado bien definidas por la historia, la geografía o la biología, facilitando que éstas se expresen como homogeneidades monolíticas en las fronteras de la resistencia. Como ejemplo se puede citar el nacionalismo basado en la etnicidad...

Según Scheff: "(...) surge con frecuencia de un sentimiento de alienación, por una parte, y resentimiento contra la inclusión injusta, ya sea política, económica o social" (citado por Castells, 1998: 31). A las expresiones que desencadenan los diferentes movimientos de este tipo Manuel Castells (1998) las denomina: *la exclusión de los exclusores por los excluidos*, y explica que la construcción de una identidad defensiva en los términos de las instituciones/ideologías dominantes, invierte el juicio de valor mientras se refuerza la frontera. "En este caso, surge el tema de la comunicabilidad recíproca entre estas identidades excluidas/excluyentes" (Castells, 31). La respuesta a esta interrogante, que sólo puede ser empírica e histórica, determinará si las sociedades seguirán siendo tales o se fragmentarán en una constelación de tribus, a las que algunas veces se vuelven a llamar eufemísticamente comunidades (Castells, 31-32). Sin embargo, la ilusión de Castells es pensar en las comunidades como "la búsqueda de la seguridad en un mundo hostil", por decirlo en términos de Bauman (2003).

Ahora bien, el término tribu, por su parte, puede referirse en primer lugar, a una entidad no orientada ni finalizada. Retomando el planteamiento de Michel Maffesoli (1990: 241), se puede decir que en las tribus se confrontan la socialidad con la sociedad. Es decir, lo tribal carga de sentido al espacio, retornando al barrio, a las prácticas vecinales y a los afectos. Todos estos aspectos permiten conformar redes de relaciones... "La proxemia remite esencialmente a la fundación de una sucesión de 'nosotros', que constituyen la sustancia misma de toda socialidad" (1990: 241). La constitución de

los microgrupos o de las tribus se realiza a partir del sentimiento de *pertenencia*, en función de una *ética* específica y en el contexto de una *red* de comunicación.

"Multitud de aldeas" que se entrecruzan, se oponen, se ayudan mutuamente, sin dejar de ser ellas mismas. La concepción de las tribus es pertinente planteársela en las ciudades contemporáneas, donde éstas se han convertido en una sucesión de territorios en los que la gente, de manera más o menos efímera, se arraiga, se repliega y busca cobijo y seguridad.

Además, el sentimiento de pertenencia tribal no se reduce al contacto cara a cara barrial o vecinal, sino que puede encontrarse en los (no) lugares de la comunicación electrónica.

"En efecto, de manera potencial el 'cable', las mensajerías informáticas (lúdicas, eróticas, funcionales, etcétera) crean una matriz comunicacional en la que aparecen, se fortifican y mueren grupos de configuraciones y objetivos diversos"; grupos que recuerdan "las arcaicas estructuras de las tribus o de los clanes pueblerinos" (Maffesoli, 1990: 242). La diferencia, de acuerdo al planteamiento de Maffesoli, es la temporalidad, porque las tribus que él describe, son efímeras y se organizan según las ocasiones que se les presentan. "Repitiendo una vieja terminología filosófica, se agota en el acto" (1990: 242).

En las tribus se potencia la concreción de lo particular más que de lo universal abstracto, de ahí la existencia prioritaria de lo *glocal* y de lo cotidiano. Esta visión de la tribu, tiene una serie de consecuencias importantes, una de ellas es el posible fin de lo social ante el surgimiento de la socialidad, es decir, más que la homogeneidad de la sociedad la heterogeneidad de la socialidad, más que tiempos largos temporalidades efímeras.

Perniola (2011: 65-66) lo traslada, a su vez, a la "pérdida de efectividad de la cultura" la que "guarda correspondencia con la pérdida de coherencia, legitimidad y racionalidad de la sociedad". Esta última "ya no tiene una trama unitaria intelectualmente comprensible. A la opinión pública crítica y a la plebiscitaria y aclamatoria las sucede una masa inerte, implosiva, destrozada, atomizada, que se defiende de los medios con el ejercicio de la apatía, atribuye significados aberrantes a los mensajes que le llegan, y se agrupa transitoriamente conforme a modelos carentes de toda coherencia intelectual. Esto lleva a algunos sociólogos a hablar de un 'fin de lo social'". Uno de los más destacados es Jean Baudrillard, quien utiliza la gráfica fórmula de "a la sombra de las mayorías silenciosas".

Otro de los sociólogos contemporáneos que se refiere al tema es Bauman, pero desde la perspectiva de la ecuación seguridad- inseguridad. "Si la 'sociedad' no satisface el deseo de un hogar seguro, no es tanto debido a su 'carácter abstracto' (no es más abstracta o 'imaginaria'" la "nación" o cualquier otro tipo de comunidad) sino como consecuencia de su "reciente traición todavía fresca en la memoria popular" (Bauman, 2003: 133). Es decir, no ha cumplido sus promesas; "se ha retractado abiertamente de la más vital de ellas". A los que "sufren bajo las presiones de una existencia insegura e inciertas perspectivas les promete más inseguridad, no menos", es decir, "en un drástico cambio de tono todavía difícil de asimilar, sus portavoces exigen más 'flexibilidad'; exhortan a los individuos a ejercitar su propio ingenio en la búsqueda de supervivencia, mejora y su vida digna, a confiar en su propio coraje y en sus propias fuerzas y a culpar a su propia debilidad o pereza si son derrotados". Fragmentación, ruptura, fractura, quiebre, inestabilidades, imprevisibilidad, son algunas de sus inseguridades.

Surgen, a su vez, actores y personas. Éstas se difractan hasta el infinito, "según el *kairós*, las ocasiones y las situaciones que se presentan" (Maffesoli, 1990: 251). La vida social, de esa forma, es como un escenario donde no se cristalizan identidades, ni individuos, ni una sociedad consistente, sino que funciona por instantes breves. De esa manera, se llega a la tercera consecuencia, que consiste en la posibilidad de que no se construyan más identidades, sino identificaciones flexibles, plurales y múltiples. Es decir, una serie indefinida y polimorfa de identificaciones.

Al participar en una multiplicidad de tribus, que se sitúan en relación recíproca, cada persona podrá vivir su pluralidad intrínseca: sus diferentes "máscaras" se ordenarán entonces de manera más o menos conflictiva y se ajustarán a las otras "máscaras" que la rodean. En cierto modo, esta es la morfología de la red. Se trata de una construcción de cuadros dentro de un cuadro, lo que pone de relieve todos sus elementos, aun cuando éstos sean minúsculos o anodinos (Maffesoli, 1990: 256).

Estas consecuencias actualmente se profundizan si extiendo la investigación al estudio de las comunidades. Hay que tener presente que, en este nuevo siglo, diversos estudios filosóficos (Esposito, 2003; Nancy, 2001; Blanchot, 1999 y Agamben, 1996) y sociológicos (Bauman, 2003), retoman la reflexión sobre la comunidad, precisamente a partir del punto Heidegger- Bataille, es decir, del nudo conflictivo que se interrumpe a mitad del siglo XX (Esposito, 2003: 76).

Por ello, hay que preguntarse por las comunidades, aunque sean insospechadas o imposibles, porque sería la demostración –nada más y nada menos- del malestar de la sociedad. Lo que hay que tener presente, en su caso, es "la insistencia de una demanda de vinculación, de solidaridad, de unión *que la sociedad no puede satisfacer*" (Pardo, 2001: 30).

Por todo lo anterior, vinculo la comunidad al posible fin de la sociedad para dar paso a la socialidad, y del pasaje de la identidad a las identificaciones, del malestar del que emergen las tribus.

No obstante al enfrentarse al concepto de *comunidad* el investigador debe asumir una complejidad que no encuentro en Manuel Castells, ni en otros teóricos que han trabajado el tema como Alain Touraine. Este sociólogo, concibe a la comunidad como sinónimo de homogeneidad e identidad cerradas, por tanto, "no contempla posibilidad alguna de que la comunidad se base no ya en la autosuficiencia, sino en la incompletitud y la intranquilidad que hagan realmente necesario e inevitable al otro" (Méndez Rubio, 1997: 238).

Así, precisa que los movimientos de liberación están "más preocupados por defender la identidad y la homogeneidad de un país que las libertades de sus ciudadanos" (Touraine, 1993: 441). Touraine, de esa forma, coloca en el mismo plano a la comunidad y a la revolución. Dice que esta última no es favorable a la democracia, porque en lugar de definir un conflicto social susceptible de soluciones o de reformas políticas, plantea la existencia de contradicciones políticas insuperables y la necesidad de derrocar y de eliminar al adversario, lo que lleva al sueño de una sociedad políticamente homogénea, considerando al adversario como un traidor al pueblo y a la nación (Touraine, 1993: 421).

En cambio, Félix Guattari y Antonio Negri (1999: 36), refiriéndose al mayo del '68, sostienen que la revolución era entendida entonces como optimización de las singularidades, situando en primer plano la liberación del cuerpo.

La insurrección de los cuerpos como "expresión de la subjetividad", esto es, como encarnación de la materialidad de los deseos y de las necesidades, como promesa para el futuro, "como imposibilidad

de separar la naturaleza colectiva del desarrollo de la singularización de sus fines". La insurrección de los cuerpos, como liberación efectiva de las fuerzas productivas que el hombre, hasta ese momento, no hacía más que dirigir contra sí mismo.

Es, por todo lo anterior, que "1968 representa la vertiente subjetiva de la producción; es una 'interpretación' a gran escala de su tejido social que disloca las problemáticas políticas precedentes sobre el terreno de la representación en tanto que proyecto singular de liberación" (Guattari y Negri, 1999: 36).

A diferencia de Touraine, Guattari y Negri sostienen que 1968 constituye una magnífica reafirmación de la democracia. Aunque se hayan producido problemas por cierto leninismo desfigurado, esto no significa que se opaca la potencia de la democracia como tal (Guattari y Negri, 1999: 36).

En resumen, la comunidad produce homogeneidad e identidades cerradas para Touraine, mientras que para Guattari y Negri implica la liberación de las subjetividades o, en otros términos, la radicalización de la democracia. En otro lugar se ubica Zygmunt Bauman (2003), quien analiza la aporética situación de la comunidad que promete seguridad pero priva de libertad.

Blanchot (1999), en cambio, siguiendo el derrotero de Bataille, desarticula el discurso reductor y peyorativo de Touraine, al referirse a la *comunidad inconfesable* y apelar a la *incompletitud* de la misma. Las experiencias de lo comunitario nunca pueden ser homogéneas porque crecen en la dispersión y en la declaración de impotencia del pueblo como formas de descontrol y rebeldía, como ocurrió en el mayo del '68, donde se demostró que, "sin proyecto, sin conjuración", podía, "en lo repentino de un encuentro feliz, como una fiesta que trastornara las formas sociales admitidas", afirmarse la *"comunicación explosiva"*. Sin proyecto, según Blanchot, como rasgo "a la vez angustioso y afortunado", de una forma de sociedad incomparable "que no se deja aprehender, que no estaba llamada a subsistir, a instalarse", aunque fuere a través de los múltiples "comités gracias a los cuales se simulaba un orden desordenado, una especialización imprecisa" (Blanchot, 1999: 75).

Otro ejemplo que se podía citar es el de los zapatistas, donde la existencia de la comunidad no depende de un líder, ni de una organización jerarquizada o un partido político, sino de una red de indígenas y campesinos que se resisten contra la explotación que sufren los indígenas mexicanos.

Para Guattari y Negri (1999: 23), comunidad y singularidad no se oponen, desde ese punto de vista, "el comunismo es fundación y reconocimiento de vida comunitaria y de liberación de la singularidad". La comunidad y la singularidad son parte integrante de la liberación del trabajo. La explotación del trabajo, como esencia general, produce la generalidad, pero como proceso liberador y creativo, el trabajo genera, también, modos de ser singulares, una proliferación de nuevos posibles. "El rizoma de los procesos autónomos y singulares que el trabajo puede constituir se enriquecerá infinitamente más sobre el terreno de una nueva colectividad que bajo el yugo de una codificación capitalista sobredeterminada" (Guattari y Negri, 23).

El comunismo, según la lectura de Guattari y Negri, no es colectivismo ciego, reductor, represivo. "Es la expresión singular del devenir productivo de las colectividades, que no son reducibles, 'remisibles', las unas a las otras". Este devenir implica una activación continua, una defensa, un reforzamiento, una amplificación, una reafirmación permanente de ese carácter de singularidad. "En este sentido calificaremos también al comunismo como proceso de singularización" (1999: 23).

Maurice Blanchot (1999: 124), por su parte, en la misma línea de Guattari y Negri, problematiza la comunidad, considerando que uno de sus rasgos es que cuando se disuelve, da la impresión de no haber sido nunca posible, "ni siquiera habiendo sido" (Blanchot, 124). Es decir, cada comunidad es una singularidad, si se repite sólo *repite* ese momento único, diferencial. Esto quiere decir que la comunidad será siempre, como afirmaba Bataille, la comunidad de los que no tienen comunidad.

Frente a su volatilidad, dinamismo y a la permanente creación que conlleva, el Estado la intenta naturalizar. Sin embargo, como plantea José Luis Pardo (2001: 29), "la comunidad parece simbolizar el problema que el Estado moderno –el Estado "de derecho", con sus principios jurídicos abstractos, formales y universales- no habría sabido resolver y que, a la postre, amenazaría con disolverlo". Ya finalizamos un siglo, como el XX, donde las perspectivas comunitarias (desde socialistas hasta fascistas) han estado presentes y nos obligan a pensar sobre la comunidad. Blanchot enumera los siguientes elementos que nos llevan a plantear la necesidad de pensarla...

> "Los grupos (de los cuales el grupo surrealista es el prototipo amado o execrado); las múltiples asambleas en torno a ideas que aún no existen y en torno a personas dominantes que existen demasiado: ante todo, el recuerdo de los soviets, el presentimiento de lo que es ya el fascismo, pero cuyo sentido, igual que su devenir, se escapan de los conceptos en uso, poniendo al pensamiento en la obligación de reducirlo a lo que aquél tiene de bajo y de miserable o, por el contrario, indicando que hay algo ahí importante y sorprendente que, al no estar bien pensado, corre el riesgo de ser mal combatido (Blanchot, 1999: 19).

Michael Hardt y Antonio Negri (2002: 327), analizan la noción de trabajo, en el contexto del capitalismo posmoderno, desde el sintagma: el poder común de actuar. Éste mantiene una relación contemporánea, coincidente y dinámica con la construcción de la comunidad. Ese vínculo es recíproco, porque, por un lado, los poderes singulares de la fuerza laboral, crean continuamente nuevas construcciones comunes y, por otro lado, lo común llega a hacerse singular. "Por ello, podemos definir el poder virtual de trabajo como un poder de autovaloración que va más allá de la persona", se traslada a los otros y, "al depositar en ellos ese sentimiento", constituye una comunidad expansiva. "Las acciones comunes del trabajo, la inteligencia, la pasión y el afecto" constituyen, lo que estos críticos denominan, *un poder constituyente* (Hardt y Negri, 2002: 327), que es una nueva forma de *biopoder* producido por un conjunto amplio de biopolíticas. Por otra parte, ese poder expansivo o constituyente, que se desarrolla en la comunidad, es un poder de libertad, "una construcción ontológica y una diseminación omnilateral".

Hardt y Negri, ven positivamente esta relación entre trabajo y comunidad, asimismo, una posibilidad de liberación por la condición incontrolable de la acción común más allá de toda medida. También la creatividad, que es una de las características fundamentales de la comunidad, es aquello que excede a toda medida. El nomadismo no controlable por instancias centrales de dominación y las líneas que se fugan sin cesar, tanto por la conformación dinámica de las comunidades como por la instantaneidad de la tribu.

Maffesoli (1990: 252), refiriéndose al paradigma actual de las redes, dice que se puede reactualizar en el mito antiguo de la comunidad. "Mito en el sentido en el que algo que tal vez no haya existido nunca, actúa, con eficacia, en el imaginario del momento". Así aparecen esas pequeñas tribus, efímeras en su actualización, pero no por ello menos críticas.

Roberto Esposito (2009), diseña su investigación sobre *la biopolítica*, planteando un recorrido que instala como una de sus características centrales a la comunidad, considerada, en su sentido etimológico, como *communitas* (ley-común o don-común). El planteamiento de Esposito introduce la contradicción como uno de los ejes de pesquisa: "he aquí la contradicción que he intentado iluminar: aquello que salvaguarda el cuerpo –individual, social, político- es también aquello que impide su desarrollo. Y aquello que también, sobrepasado cierto punto, amenaza con destruirlo" (Esposito, 18). Se hace presente en este punto la categoría de la inmunización:

> "semejante contradicción –esta conexión entre protección y negación de la vida- está implícita en el mismo procedimiento médico de inmunización. Como se sabe, para vacunar a un paciente se le enfrenta con una enfermedad, se inserta en su organismo una porción controlada y sostenible; lo cual significa que, en este caso, la medicina está hecha del mismo veneno del cual debe proteger –como si para conservar la vida de alguien fuera necesario hacerle de alguna manera ensayar la muerte, inyectarle el mismo mal del cual se le quiere poner a salvo" (Esposito, 2009: 18).

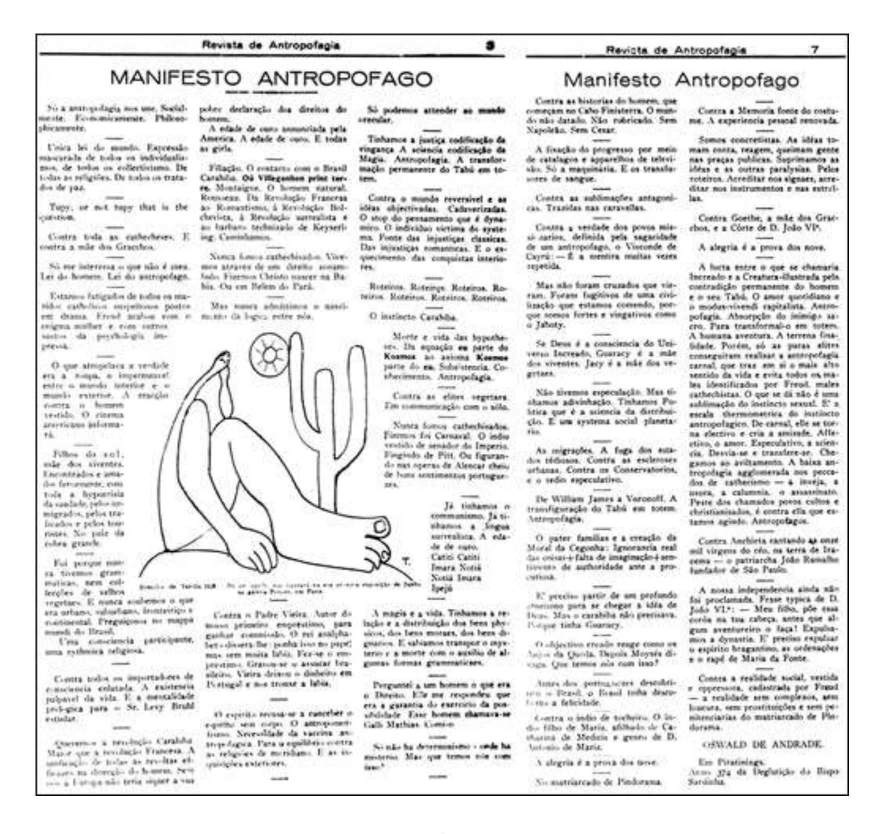
En términos de Benjamin se produce la reducción de la vida a su desnuda biología, o, en el planteamiento de Agamben aparece la imagen de la "nuda vida" a quien cualquiera puede dar muerte, o, aún más, en el planteamiento de Baudrillard es la muerte simbólica como consecuencia del intercambio imposible.

La fragilidad de la comunidad es la que incorpora esta lectura de Esposito, quien sigue el camino de Heidegger, Bataille y Blanchot. Así las cosas, reitera en diversos pasajes de su investigación, una frase en la que resuenan los ecos de Bataille: "lo que tenemos en común es exactamente tal carencia de comunidad. Somos (…) la comunidad de aquellos que no tienen comunidad. La ley de la comunidad no es otra que la comunidad de la ley, de la deuda de la culpa" (Esposito, 27). Raymond Williams, ya observaba que la comunidad era algo que "siempre ha sido". Mientras que Bauman (2003: 9), releyéndolo indica: "es hoy otro nombre para referirse al paraíso perdido al que deseamos con todas nuestras fuerzas volver, por lo que buscamos febrilmente los caminos que puedan llevarnos allí".

Intersticio: tribus.

Muchas narrativas, en ese intento por vincular a las tribus con la violencia, las reducen a grupos juveniles, como los pokemon, neonazis, góticos… Otras, producen otro relato reductor, que es considerar a las tribus como un fenómeno de esta época, y, a su vez, no conciben la perspectiva histórica que relaciona a las tribus con diversos fenómenos en distintas épocas y lugares: los nihilistas rusos; los grupos vanguardistas (surrealistas, dadaístas y situacionistas como casos más citados en Europa; los antropófagos en Brasil); otras estéticas de ruptura (como, por ejemplo, el rock'n roll; el punk), es decir, si se asume que las características de las tribus son la ruptura, la desterritorialización, la afección, la movilidad, la comunidad, las redes y la fugacidad de sus acciones, todas ellas se encontrarían en esos grupos, no justamente postmodernos, sino característicos de la modernidad. A esas "comunidades" podría llamárseles "tribus".

Por tanto, esas perspectivas no asumen que el término tribu, no se refiere solamente a grupos actuales, ni a su condición generacional, sino a una entidad que no está orientada ni finalizada.


Revista de Antropofagia 3

MANIFESTO ANTROPOFAGO

Revista de Antropofagia 7

Manifesto Antropofago

OSWALD DE ANDRADE

Manifiesto Antropófago

Desde la cosmopolita e industrializada Sao Paulo, una "tribu" lanza el grito guerrero: "Solo la antropofagia nos une…". Esa tribu retomaba los símbolos paganos: "Hijos del sol, madre de los vivientes. Encontrados y amados ferozmente (…) En el país de la gran serpiente…. Una conciencia participante. Una rítmica religiosa" (De Andrade, 1928). Oswald de Andrade y Tarcila do Amaral,

habían pasado por la movilizada ciudad de París y, por ello, esa provocación se mezclaba con otras, como aquella lanzada en Berlín en 1919 por Walter Mehring (poeta expresionista y, posteriormente, cercano al DADA berlinés):

> ¿¿¿Qué es DADAyama???
> DADAyama es
> ser alcanzado desde las estaciones de ferrocarril sólo por un doble salto mortal
> Hic salto mortale/
> Ahora o nunca/
> DADAyama hace
> hervir la sangre igual que
> enfurece a la multitud
> en ese crisol de razas…

Como en el caso del DADA, se suman juegos que no ocultan los juguetes que le dan vida, una carnavalización como inversión de los órdenes.

Huyendo del tedio aparecen grupos de jóvenes para fugarse de la violencia de la clasificación y de los controles. Unos jóvenes encarcelados que forman grupos de *rap* y *hip- hop* en las cárceles de Perú, "tribus urbanas" en Río de Janeiro que desde las favelas (llamada en un caso, eufemísticamente, *ciudad de Dios* y protagonista de la película de nombre homónimo) lanzan sus gritos desahuciados, como sus antepasados antropófagos: "Contra la realidad social, vestida y opresora, castrada por Freud –la realidad sin complejos, sin locura, sin prostituciones y sin prisiones…" (De Andrade, 1928). En esas favelas emergen, desde el rizoma subterráneo, voces *desclasificadas* (es decir, no tienen nombre, ni registro para la oficialidad del Estado-nación), que sacuden los cimientos: "En Cidade de Deus no hay una oferta cultural si nosotros no la creamos", asegura Delano, un joven rapero que forma parte del colectivo Cufa (Central Única de Favelas).



CUFA (favela de Río)

"La Cufa junta cientos de líderes comunitarios, raperos, DJ y graffiteros de las favelas para crear alternativas culturales. La Cufa nos da la oportunidad de grabar discos y producir videoclips (…) El hip hop y el rap son tan populares aquí porque son la única forma de expresión de las favelas", narra el rapero Safir. "El rap cuenta sobre la falta de oportunidades, la violencia, el racismo. En la radio comercial no oyes nada de eso". En las favelas de Río se puede oír samba, reggae, forró, axé o hip-hop, y, los anunciantes de televisión han descubierto ahora la eficacia del hip-hop y del funk carioca como banda sonora para sus campañas internacionales. Un funk procedente del Miami Bass, adoptado en Río de Janeiro que lo abrasileñó con tambores de candombe y macumba. Una mutación de otras mutaciones en manos de pioneros como DJ Marlboro. Las letras son explícitamente sexuales en unos bailes nocturnos en los que reina el MC -también llamado rapero o rimador-. Calor terrible, un sonido metálico ensordecedor, bajos que retumban dentro del cuerpo... Un cartel prohíbe la entrada a las embarazadas. El funk carioca se ha desarrollado en esas favelas de Río que la mayoría de los habitantes de sus barrios acomodados no pisarán jamás. Aunque sus hijos sí lo hagan los fines de semana atraídos por el poderoso sonido que escupen los altavoces. Los bailes han sido objeto de la crónica de sucesos. Y algunos diarios llegaron a pedir su prohibición.

Como los antropófagos paulistas, hoy, las favelas, las cárceles, las villas miserias, los psiquiátricos, las selvas, "*los cantegriles*", las poblaciones, se llenan de voces y lanzan un grito liberador en forma de rap, hip- hop, funky o videoclip. Así, carnavalizan la creación estética y asumen su dionisíaco poder… Desde los márgenes deconstruyen la cultura y atraviesan, como *desclasificados,* el encrucijado camino de la diferencia contracultural.

3. Narraciones sobre las identidades y las diferencias. Entre los medios y la "sociedad sin relato"

"Cuando hablo de sociedad sin relato no digo que falten, como en el posmodernismo que criticó las metanarrativas; me refiero a la condición histórica en la que ningún relato organiza la diversidad en un mundo cuya interdependencia hace desear a muchos que exista"

Néstor García Canclini

Las *identidades, las alteridades* y las *diferencias*, como tercer término que cuestiona la mirada binaria, desde una perspectiva cultural, son construcciones teórico- conceptuales, que mantienen entre sí estrechas relaciones. Paralelamente, en la creciente diseminación de los imaginarios de las identidades, y en su sustitución por simples simulacros de las diferencias sociales, han participado activamente los medios de comunicación y las tecnologías de la virtualidad.

"Si las ciencias sociales tienen una responsabilidad al crear nuevas realidades sociales, los medios de comunicación también tienen su cuota de responsabilidad", ya que son uno de los instrumentos más poderosos de socialización y de construcción de la opinión pública. "Los medios de comunicación, como agentes socializadores, coadyuvan en la construcción de las identidades personales y culturales" (Rodrigo Alsina, 2001: 74).

Al conformar los relatos sobre las identidades, las alteridades y las diferencias, hay dos tópicos sobre los que parece fácil ponerse de acuerdo, el primero de ellos es que estas nociones mantienen entre sí estrechas relaciones. El segundo punto de acuerdo es que todas las identidades son construidas. Lo esencial es saber cómo, desde qué, por quién y para qué. La construcción de las identidades utiliza materiales de la historia, la geografía, la biología, "las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas" (Castells, 1998: 29).

Sin embargo, la construcción de las identidades culturales, no tiene consistencia fuera de las construcciones históricas en que fueron narradas y de los procesos en los que se descomponen o agotan (García Canclini, 1999b: 85).

El carácter relacional se asume tanto desde la identidad, desde la alteridad como desde la diferencia, porque los *otros* también piensan sus relaciones con la *mismidad*. "Lo que nosotros llamamos instituciones, orden social, filiación y alianza se inscribe en el pensamiento de la identidad, de la alteridad y de la relación" (Augé, 1996: 21).

Como segunda característica fundamental, a ese abanico de disciplinas, instituciones e imaginarios, hay que sumarle los medios de comunicación y las técnicas de la virtualidad, que acentúan la diseminación de las identidades. Por otro lado, crecen en las pantallas televisivas y en las redes informáticas, las miradas híbridas y mestizas, esos intermediarios complejos, que profundizan la violencia simbólica, al desactivar las relaciones binarias entre la identidad y la alteridad.

La proliferación de imágenes, sonidos y variedad de productos cubre todo el planeta, modifica los gustos, las aspiraciones, los comportamientos, los modos de vida y las visiones del mundo.

En el caso de América Latina, "los consumidores de todas las clases sociales son capaces de leer las citas de un imaginario multilocalizado que la televisión y la publicidad agrupan: los ídolos del cine hollywoodense y la música pop, los logotipos de jeans y tarjetas de crédito, los héroes deportivos y los políticos de varios países", todo ello compone un repertorio amplio de signos en constante disponibilidad (García Canclini, 1999a: 44).

La arquitectura que hoy domina es la de las grandes pantallas, mientras que los espacios de circulación, ventilación y conexión efímera eliminan todo residuo de escena pública. La aporía como clave de esta época implica "la disolución de lo real y de lo imaginario, y la apertura de un espacio de efectividad no efectiva, de imágenes no imaginarias y no simbólicas" (Perniola, 2011: 27). Paradójicamente, como cuestiona Lisa Block (2010), las pantallas son de los temas menos analizados sistemáticamente por la teoría cultural actual. En su inmaterialidad, también, se vuelve fantasmagórica para las ciencias sociales, las humanidades y las artes. "A esta altura puede parecer menos extraño proponer *la pantalla* como tema de aproximación estética, detener nuestro pensamiento en un objeto de escasa importancia, de aun más escasa bibliografía, un objeto que no suele advertirse ni ser tema de discurso o discusión frecuentes" (Block, 2010: 205).

Estas situaciones conducen a realidades contradictorias. Mientras que, por un lado, en las grandes arterias de Madrid, **São** Paulo, Santiago (Chile) o Valencia, se ven los reconocibles letreros de los *fast food*; en todos los continentes están representadas las cocinas más diversas, no sólo la italiana y la francesa, la china y la India que hace tiempo que son conocidas, sino también la japonesa, la coreana, la mexicana o la libanesa.

"Para algunos, esto no pasará de ser un detalle anecdótico. Para mí, es un fenómeno revelador. Revelador de lo que puede significar para la vida cotidiana la mezcla de culturas. Revelador asimismo de lo que pueden ser las reacciones de unos y otros" (Maalouf, 132).

Hasta hace unas décadas, las imágenes emblemáticas de las principales capitales latinoamericanas eran las chimeneas y los barrios obreros, actualmente, son los carteles de publicidad trasnacional que saturan hasta la contaminación visual todas las vías rápidas y los monumentos arquitectónicos posmodernos; los altos edificios corporativos, de vidrio *reflejante* (similares a grandes pantallas *televisivas*) que, en Montevideo, **São** Paulo o Santiago de Chile, han cambiado la mayor parte de los barrios, y ocuparon sectores enteros de la ciudad, sustituyendo a los tradicionales barrios. Una "curiosa circulación de imágenes y de ausencias encuentra su soporte material en esta tela que es la pantalla", una "membrana que envuelve el mundo, una película fina y lisa que disimula las diferencias o las absorbe en la anodina homogeneidad de un mismo régimen cristalino" (Block, 2010: 205).

Múltiples ciudades en una ciudad, de países en un país... Como relata Eduardo Subirats (2001: 2), sobre otra trama textual, en este caso Tijuana. Por un lado, está habitada por masas empobrecidas de trabajadores, "étnicamente estigmatizada en una sociedad ostensiblemente racista", y por otro lado, es un lugar colorido, rebosante de estímulos y movimiento. "Sus clubes nocturnos son famosos desde la edad dorada de Hollywood". Los sitios *web* anuncian estos suburbios como "un paraíso exótico en cuyas salas de fiestas los turistas pueden perderse en fantásticas aventuras". Puerto franco de "prostitución multirracial barata". La sociología posmodernista de Estados Unidos "celebra sus

paisajes híbridos: el mestizaje de los signos de la civilización posmoderna –las geometrías rutilantes de arquitecturas comerciales, los símbolos del consumo de masas, las highways y los mensajes" de la comunicación- con la riqueza "pluriétnica del México profundo, y los símbolos de su fragmentación, su destrucción cultural, y su empobrecimiento colonial y poscolonial".

Basten estas someras referencias como ejemplos de que las narraciones sobre la construcción de las identidades culturales, desde la propuesta de Paul Ricoeur (1996), se diseminan en un amplio y heterogéneo abanico de *ipses*, es decir, de relaciones complejas, y no homogéneas ni binarias, entre las identidades, las alteridades y las diferencias. Los *ipses*, a diferencia de los *idem*, integran problemáticamente en su interior a la identidad y a la alteridad, pero con una mirada tanto desde *la mismidad* como desde *la otredad*. Los *idem*, por su parte, son los idénticos en el sentido de lo extremadamente semejante.

Por su parte, desde su puesta en crisis de las narrativas del yo, Gerard Imbert (2010), cuestiona aún la proposición de pasar del *idem* al *ipse*, produciendo, desde la llamada por el investigador: sociedad informe o sociedad sin forma, la crisis de los relatos sobre la identidad, la alteridad, la diferencia y, aún más, la *ipseidad*. El yo, en el planteamiento de Imbert, más que *ipse*, es una entidad esponjosa y maleable.

3.1. Narraciones mediáticas desde el etnocentrismo

La proliferación y omnipresencia de las técnicas de la simulación, o de la hipervisibilidad en el planteamiento de Imbert, conducen a volver opaco "lo diferente" y hasta eliminarlo, en algunos casos más radicales. En la mediosfera (Segura, 2010: 13) se resignifican los relatos y se construyen imaginarios que no se agotan en las especificidades de la producción tecno- instrumental de las imágenes mediáticas.

Como plantea Jacques Derrida (Derrida-Stiegler, 1998: 15), la información de la actualidad, tal como se ofrece en los medios de comunicación, es espontáneamente etnocéntrica, excluye la otredad. Es decir, desde los medios de comunicación, se organizan los contenidos reduciendo la pluralidad de puntos de vista a una especie de decorado exótico, que se usa para adornar el discurso de autoridad dominante desde el que se focalizan las informaciones que van a ser divulgadas masivamente.

En esa misma línea conceptual, Miquel Rodrigo Alsina (1999: 84), expresa que no es fácil darse cuenta de este etnocentrismo latente, porque forma parte de un cierto sentido común o comunitario, y porque los propios medios de comunicación en sus discursos lo legitiman, refuerzan y reproducen. La "supergeneralización" basada en una supuesta identidad cultural es una de las características sustanciales de los discursos de los medios de comunicación.

En este marco, Miquel Rodrigo Alsina (2001: 75), luego de preguntarse por qué los medios de comunicación son tan etnocéntricos, ensaya tres posibles respuestas. La primera es que los medios establecen "sus lectores modelos", a quienes les otorgan unas características y unas competencias determinadas. La segunda, es que los medios de comunicación "parcelan el mundo mediante sus secciones". En ese sentido, dividen la realidad social de manera binaria: "interior/exterior, propio/ajeno, nosotros/ellos". Los centros desde los que se contempla el mundo son definidos por los medios, así como los límites de sus grupos de referencia. La tercera respuesta posible, es que son

instrumentos de simplificación de la realidad. Aunque cada día la realidad social es más compleja, los medios no la asumen y construyen discursos simples, comprensibles y fácilmente asimilables por los receptores.

Como lo han estudiado diversos investigadores (Van Dijk, 1997; Rodrigo, 2001; Segura Contrera, 2002; Baitello, 2008; Browne, 2010) los estereotipos son utilizados en las narraciones mediáticas, como mecanismos simplificadores de la realidad. No hay que obviar que, fundamentalmente, forman parte del sentido común de las culturas: "los medios reproducen y legitiman este etnocentrismo, pero no lo inventan" (Rodrigo, 2001: 75). Finalmente, hay que considerar, los tiempos en la elaboración de los discursos de los medios de comunicación, porque el periodista tiene un tiempo de producción que no le permite una autorreflexión y una autocrítica sobre su propio discurso (Rodrigo, 75).

La televisión, para Bourdieu (1997), por ejemplo, no resulta favorable para la expresión del pensamiento, porque éste necesita *tomarse su tiempo*, lo que es incompatible con la rítmica de la neo (Eco) y la postelevisión (ahora en términos de Imbert). Para Imbert (2007: 115), la neotelevisión –teorizada por Umberto Eco en los años '80 del siglo pasado- dio paso a la postelevisión, "una televisión que se proyecta más allá de la realidad, de lo mimético, para situarse en la *transformación*, para recrearse en una estética de la deformación".

3.2. La otredad en la postelevisión: narraciones sin narrador

En la postelevisión desaparece el narrador. Como si el planteamiento sobre las guerras mundiales de Walter Benjamin (2010: 59), sobre el narrador que lo recuerdo: "-por familiar que nos resulte el nombre- no está de ningún modo presente para nosotros en su vívida eficacia. Nos resulta algo alejado ya que sigue alejándose", se cumpliera definitivamente. Si la modernidad tardía es un entramado de narraciones (Jameson), la posmodernidad es una de las más radicales en la medida en que vacía el sujeto.

En la postelevisión la acción narrativa se reduce al mínimo, la iterabilidad deconstructiva (como repetición de la marca) es una de sus principales características enunciativo-discursivas y de visibilidad. Una televisión warholiana donde los 15 minutos de fama se reducen a unos segundos de visibilidad.

Desde el chaval que mata a más de 10 chicas en una escuela pública de Río de Janeiro (Brasil) el 7 de abril de 2011 para visibilizarse en la televisión, hasta la transmisión, cual *reality* durante 24 horas, sobre los detalles de la masacre. O, en otro relato, esta vez de la televisión chilena, luego del tsunami de Japón, el 15 de marzo de 2011, con una emisión en directo, durante 24 horas, esperando "la llegada de la ola" a ese territorio.

Las imágenes de *Apocalyse Now* –así como la escritura de *El corazón de las tinieblas*-, se parecen cada vez más a las imágenes de los telediarios de Brasil pero también de otros países. La búsqueda de Kurtz se produce actualmente en la cotidianeidad de las imágenes mediáticas, aunque en la actualidad sin el agobio de *Apocalypse…* y bajo el signo del postespectáculo (radicalización de las tesis de Debord y cuestionamiento de su proposición sobre la manipulación), del simulacro y de la duplicación de la realidad. "Hay duplicación de la realidad cuando una representación de la realidad se independiza, crea sus propios referentes, construye su propio relato basado en la simultaneidad, la co-

temporaneidad entre narración y acción". Se habla de "*generación espontánea de realidad*" (Imbert, 2007: 119). Así, la postelevisión opera en el *entre- deux*[1], como medios *entre* medios (Block de Behar), jugando entre géneros, discursividades y visibilidades.

Es, paralelamente, un espacio liminal, un **in-between**, una prefijación (entre-…) que en español se independiza de cualquier otra marca que la sostenga (entre-tiempo; entre espacio o entre-dos) (Viscardi, Silva y Browne, 2011).

Una teoría de la pantalla, alertaría sobre la aporía de su superficialidad, es decir, cada día más plana y, paralelamente, con una imagen más profunda. La pantalla supera al perspectivismo y lo radicaliza. En definitiva, "sólo tiene lugar el entre, el lugar, el espaciamiento que no es nada, la idealidad (como nada) de la idea" (Derrida, 2007: 324). En el caso del himen, el entre se manifiesta en la pantalla sin penetrar en ella. La pantalla no es (el) límite sino el **entre** donde el himen se refracta.

Kurtz se encuentra en cada imagen, pero, también, en quienes lo transformaron en ese monstruo. Un último hecho que menciono, en este apartado, es el asesinato de Bin Laden, luego de la búsqueda, su caza perpetrada por "secretos" escuadrones estadounidenses, y su asesinato y lanzamiento al mar, "de acuerdo a una ceremonia de corte islámico", decían desde EEUU –es risible sino fuera trágico-, y, posteriormente, su escenificación televisiva.

En la postelevisión el otro no es un extraño exótico, sino, como órgano que se encuentra al interior del cuerpo, es una alteridad- identidad, es el excluido- incluido por el efecto de lo visual. "Lo grotesco, lo mismo que el espectáculo, tiene valor en sí como representación" (Imbert, 2007: 119). La televisión presenta imágenes *disfóricas,* "manifestaciones anómicas", es decir, mientras la gente disfruta "de la cena familiar" o se está recreando, sin ninguna transición, pasa "de lo altamente dramático (discursos basados en una máxima *tensión*) a lo más relajado (discursos basados en la *distención*)" (Imbert, 2007: 120).

Las signaturas: estados de excepción, nuda vida, anomia, en términos de Agamben (2010), operan como tensionantes de esos procesos. "Las fiestas anómicas dramatizan" la "irreducible ambigüedad de los sistemas jurídicos y muestran, al mismo tiempo, que lo que está en juego en la dialéctica entre esas dos fuerzas es la propia relación entre derecho y la vida". Se celebra y reproduce paródicamente "la anomia mediante la cual la ley se aplica al caos y a la vida a condición de devenir ella misma, en el estado de excepción, anomia, vida y caos viviente". Y quizá "haya llegado el momento de intentar comprender mejor la ficción constitutiva" que reúne norma y anomia, ley y estado de excepción (Agamben, 2004: 107- 108). Una de las posibilidades para intentar comprender ese hiato es la paralegalidad.

Entonces, hay una paralegalidad de la mirada, en la medida en que los espectadores juzgan, opinan y participan del juego –en el caso de los programas que performativamente ponen en escena casos

---

[1] Gérard Imbert incorpora el concepto de Serge Leclaire, no obstante, ya se encuentra con anterioridad en Jacques Derrida. Así las cosas, una de las primeras referencias en español aparece en la traducción (traductor-traidor) de "la doble sesión", versión del texto de Jacques Derrida que había aparecido en **Tel Quel** en 1970. Ese texto, inicialmente sin título, pone en cuestionamiento la referencia desde su propia imposibilidad de titularse, y se convierte en un "entre-deux". En ese tejido textual, aparece la idea de **entre** en español, sin ningún otro sufijo que sostenga el prefijo, aunque por momentos se multipliquen las posibilidades del entre, mediante otros entres, como el entre-dos, el antro, el himen o el pliegue. La redacción de la revista le agregaba, además, un pretexto: "El título es propuesto por la redacción de la revista. Por razones que aparecerán con la lectura, ese texto no se anunciaba bajo ningún título. Dio lugar a dos sesiones del 26 de febrero y del 5 de marzo de 1969 del Círculo de Estudios Teóricos" (Derrida, 2007: 263; Viscardi, Silva y Browne, 2011).

simulados de juicios penales pero con temas de la cotidianeidad-, sin tener presente la desmantelada lógica binaria de lo legal e ilegal. Mirada heterotópica que juega con múltiples topos (lugares) y heterocrónica, ya que se introduce en una variedad y diversidad de temporalidades.

En la postelevisión coexisten desde micro problemas cotidianos (separaciones conyugales o uniones) hasta macro problemas de dimensión planetaria (contaminación del planeta), desde médicos que razonan a partir de una semiótica de corte peirciano (House) hasta invasiones extra-planetarias. "Incluso dos categorías tan fundamentales –estructurantes de la identidad individual y colectiva-, como *dentro vs fuera*, se difuminan considerablemente" (Imbert, 2007: 1 21).

Es, por todo ello, que las cajas de herramientas postestructuralistas, psicoanalíticas y posmodernas brindan claves conceptuales y metodológicas fundamentales para articular la pesquisa sobre el conflicto de las identidades en la era de la postelevisión, ya que plantearon desde el punto de vista teórico una poderosa máquina para pensar las aporías, la diferencia y el diferendo, el afuera y las redes; lo simbólico, lo imaginario y lo real.

Paralelamente, no hay que dejar de mencionar la diferencia entre *realidad* y *actualidad*, porque esta última es un espacio construido, es decir, se nos da hecho ya de antemano (Derrida y Stiegler, 1998). La actualidad no está dada sino producida, performativamente interpretada por dispositivos ficticios o artificiales. El resultado, Derrida lo plantea en paralelismo medieval, considerando que la actualidad viene marcada como *artefactualidad* y *actuvirtualidad.* No podemos fiarnos de la información, debemos de interpretarla, saber de dónde viene y quién la produce, no basta con una recepción pasiva.

La *artefactualidad* internacional está monopolización el "'efecto de actualidad'". Paralelamente, esta apropiación centralizadora de los poderes artefactuales de "'crear el acontecimiento' pueden ir a la par con un progreso de la comunicación 'en directo' o en tiempo llamado real, en presente" (Derrida y Stiegler, 1998: 17).

La actualidad es interpretada por dispositivos jerarquizados y selectivos, siempre al servicio de fuerza e intereses que los "'sujetos' y los agentes (productores y consumidores de actualidad -a veces también son 'filósofos' y siempre intérpretes-) nunca perciben lo suficiente".

El discurso y las imágenes visuales mediáticas, adquieren autonomía de *efecto de realidad*, sin correlato material, al presentarse técnicamente como automovimiento *imagónico*, que clausura la representación y moviliza los signos potenciando la entropía sígnica (Silva y Browne, 2001). Ese automovimiento no encuentra un referente, por lo menos en su versión estable, ni un significado que acompañe a un significante, sino entramado *rizomático* de signos que se van conformando en su propia fugacidad.

Esto lleva a que Baudrillard considere que la Guerra del Golfo no haya tenido lugar, en una versión de una guerra que dejó miles de muertos que nunca se pudieron ver.

Hay que tener en cuenta, en el caso de otro fenómeno visual como es el cine, que desde la postguerra, en términos espacio- temporales, no es solamente imagen- movimiento sino, fundamentalmente, imagen-tiempo. El automovimiento se radicaliza por la autotemporalidad. A ellos, la postelevisión les introduce la hipervisibilidad.

Así las cosas, la representación ya no funciona "como representación de una exterioridad que le otorgue sentido de *verdad"*, sino como la representación de lo inexistente. Sólo funciona la copia, y el

mundo real puede llegar a ser creíble, en la medida, en que se parezca a lo construido en el laboratorio. Hay que tener en cuenta que ya no existe una referencia externa para sancionar la credibilidad, o no credibilidad, de lo representado (Talens, 2000a: 378).

No obstante, la estrecha relación existente entre las estrategias militares y el desarrollo de la técnicas imagónicas, no es una novedad, se encuentra presente desde el inicio del cine (tanto en Griffith como en Eisenstein) (Virilio, 1999 y Llorca Abad, 2010).

En ese contexto, surge un cine épico (Griffith y Eisenstein) o, también, llamado orgánico y dialéctico. Un tipo de cine que, en el caso de Eisenstein, consiste en demostrar que el montaje paralelo, no sólo en su concepción sino, y fundamentalmente, en su práctica, remite a la sociedad burguesa, tal como ella misma se piensa y se practica. Luego, el montaje de oposición, sustituyendo al montaje paralelo, tendrá como fundamento la división que forma una unidad aún más elevada. A diferencia de Griffith, en Eisenstein los instantes privilegiados (movimientos) no son elementos accidentales sino construcciones regulares y orgánicas. Véase *Iván el Terrible* o *El acorazado de Potemkin.* Sin embargo, desde la postguerra el cine ya no es solo automovimiento sino "pura" temporalidad. A partir de Resnais o Godard, el tiempo deja de ser simplemente la medida del movimiento para transformarse en su fundamento.

Entre otros, Vitorio de Sica, Rosselini, Fellini, pero, también, Wenders o el auge del documental de guerra, marcan ese punto de inflexión.

Luego, en un camino sin muchos obstáculos, las imágenes visuales televisivas, hipervisibles, pasan a ser soportes fundamentales de la industria militar. Éstas, se manifiestan, por ejemplo, en la solicitud de Bush, a los realizadores cinematográficos, luego del atentado a las torres gemelas, para que elaboren mundos posibles, donde se lleven a cabo diversas modalidades de ataques terroristas.

Un caso que sirve de ejemplo es el de la adaptación de Steven Spielberg, de *La guerra de los mundos,* donde en uno de los momentos de la huída del padre y de su hijo de las máquinas extraterrestres de ocupación, el niño le pregunta a su padre si éstas son enviadas por terroristas.

Este *encapsulamiento* de la realidad como militarización de la técnica no es una novedad, y ya había sido planteado por los nazis. La utopía mediática de Goebbels, se basaba en la radio, "medio 'caliente' de una comunicación entendida como ritual, participación y celebración colectivas, y como fruición e identificación de un individuo en torno a creencias, y mitos y símbolos comparativamente compartidos" (Subirats, 1997: 124).

Los paisajes televisivos de las guerras contemporáneas, los signos entrecruzados de violencia sádica e indiferencia moral, son presencia de una ausencia que volatiliza la realidad y encapsula el hábitat.

> "Mirar televisión no es verla. No comprende un proceso cognitivo de percepción, elaboración reflexiva de imágenes y textos, no es una experiencia. Se da por sentado que la televisión no puede verse reflexivamente a sí misma. Mirar televisión tampoco significa contemplarla. La contemplación supondría una relación o meditativa o estética en un sentido tradicional de la palabra. Mirar televisión es la experiencia negada de una visión encerrada en los límites de su radical opacidad" (Subirats, 1997: 139).

Finalmente, otro eje conceptual al que se enfrenta la comunicación intercultural, es el de la sociedad sin forma ni relato, sociedad del vacío.

3.3. La marca del Otro en las narraciones e imágenes mediáticas

Giorgio Agamben, considera que uno de los procesos fundamentales de consolidación del proyecto moderno occidental es la inclusión de la zoé (vida sin más, incluida la de animales humanos y no humanos, vegetales) en la bios (vida humana). Foucault, lo reafirma, con otros términos, indicando que, en la *episteme* clásica, ambos procesos se oponían. De esa forma, las funciones de la naturaleza y de la naturaleza humana "se oponían de un cabo a otro", mientras la primera hacia surgir la diferencia, "por el juego de una yuxtaposición real y desordenada"; la segunda hacía aparecer lo idéntico ordenando "la cadena desordenada de las representaciones".

Es decir, humano era sinónimo de lo idéntico y ordenado, y no- humano era un atributo natural, diferente y desordenado.

Las reacciones de tipo político y social que intentan, en la desesperación, justificar identidades sobre patrones esencialistas y cualidades intrínsecas, se mantienen hasta el presente, y traducen un mismo escalofrío, una misma repulsión ante maneras de vivir, de creer o de pensar que les son extrañas. Por un lado, a nivel político, por ejemplo en Europa, se incrementan las leyes cada vez más duras contra la inmigración, que aumentan –hasta límites imposibles- la posibilidad de que legitimen su situación de "*ilegalidad*". Por otro lado, los discursos se endurecen, culpando a los inmigrantes de todos los problemas que se viven en el país en que eligieron vivir por cuestiones económicas o políticas.

Nuevos muros, esta vez no entre África y Europa, sino entre países europeos se construyen para supuestamente "controlar" la migración. Aunque no se indique, cuando se habla de control, que son unos pocos miles los que intentan cruzar las fronteras. En la semana del 11 al 18 de abril de 2011, hubo diversos cierres de las fronteras entre Francia e Italia al pasaje de los trenes para que no cruzaran al país galo migrantes africanos, quienes huían de las guerras en diversos países de ese continente, fundamentalmente, el conflicto en Libia. Guerras, paradójicamente, incentivas por países como Francia, España, Inglaterra o Estados Unidos.

En el caso de los medios de comunicación, Teun A. Van Dijk (1997: 96) indica que "los datos del análisis de contenido en diversos países manifiestan en primer lugar que la atención que los medios de comunicación prestan a los grupos étnicos es muy limitada, a menos que estos grupos minoritarios se asocien con violencia, ilegalidad, delincuencia" o un comportamiento cultural "extraño", es decir, "con un componente de desviación de diversa índole". En segundo lugar, las minorías aparecen en menos oportunidades que la supuesta población mayoritaria de ese país, a menos que sean sospechosos o se les acuse de algún acto negativo. Van Dijk (1997: 96) sostiene sobre la producción de noticias: "existen (muy) pocos periodistas entre las minorías, las cuales están menos organizadas y, por tanto, tienen menos probabilidades de aportar la estructura necesaria en la recogida rutinaria de noticias; los valores informativos" de los periodistas tienden a excluir a los grupos socioculturales de fuera tanto como temas de información como fuentes a ser consultada "y, para terminar, los prejuicios étnicos mueven a los periodistas a pensar que los grupos minoritarios tienen menos credibilidad". En tercer lugar, la negatividad de los contenidos sobre los inmigrantes tiene como

contexto unas condiciones laborales donde editores y periodistas conocen poco o nada sobre las otras culturas. Tampoco se considera a la inmigración como un fenómeno normal y un derecho de un conjunto de seres humanos de trasladarse por el mundo, sino que se contempla como una amenaza permanente, "como un conflicto entre ellos y nosotros, entre los que quieren entrar y no pertenecen y nosotros sí que pertenecemos" (Van Dijk, 1997: 97).

Para un sector de los medios de comunicación, estos problemas mencionados se plantean en forma más negativa: las minorías desempeñan un papel que se aparta de las normas establecidas "socialmente", se apoderan "de nuestras casas y de nuestros trabajos, hacen trampas en el departamento de seguridad social, infringen las normas y las reglas, no se adaptan (ni desean hacerlo), protestan y se manifiestan" y, fundamentalmente, son una amenaza para la integridad personal, porque la mayoría de ellos son unos delincuentes.

El actual presidente de España y ex Ministro del Interior, Mariano Rajoy, afirmó que la inmigración "no puede ser infinita (...) porque (...) un exceso de inmigración puede llevar a la marginalidad y en ocasiones esa marginalidad lleva a la delincuencia" (*El País*, 12 de mayo de 2002). Esta noticia en la portada del diario *El País* no fue confrontada con ninguna otra que desmintiera la opinión del entonces Ministro, es decir, implícitamente las publicaciones opinan en boca de alguna otra persona, generalmente, jerarcas del gobierno o parlamentarios, porque raramente los inmigrantes o integrantes de minorías culturales son fuentes de información.

Los tipos de temas en los que la prensa *no* se fija son aún más reveladores: los problemas *experimentados* por los grupos étnicos tienden a ignorarse: racismo, prejuicio, discriminación, estatus de inmigrante, empleo y condiciones laborales, educación, sanidad, cultura y política de minorías brillan prácticamente por su ausencia en la mayoría de los medios de comunicación, lo cual no resulta sorprendente cuando se observa que raramente se utiliza a las minorías como fuentes fidedignas de información y que, paralelamente, muy pocos periodistas pertenecen a un grupo minoritario (Van Dijk, 1997: 98).

Como otro ejemplo se puede recordar que en el mes de febrero de 2001 en España, diversas personalidades políticas de Andalucía, consideraron que los inmigrantes marroquíes traían enfermedades y contagiaban a los españoles. "Se nos dice, se trata verdaderamente de la salvación y la salud de un cuerpo social en torno del cual hay que tender un cordón, como también, se dice, sanitario" (Derrida y Stiegler, 1998: 32).

Jean Marie Le Pen –candidato a la presidencia de Francia que logró pasar a la segunda vuelta de las elecciones del mes de abril de 2002- prefería hablar de una membrana viva que deja pasar lo que es favorable para los franceses pero no lo que no es.

Si fuera capaz de calcular de antemano esa filtración, un ser viviente alcanzaría tal vez la inmortalidad, sin embargo, para ello también tendría que morir por anticipado, dejarse morir o hacerse matar por anticipado, por temor a verse *alterado* por lo que viene de afuera, por el otro a secas. De allí ese teatro de la muerte al cual se avienen tan a menudo los racismos, los biologismos, los organicismos, los eugenismos, y a veces las filosofías de la vida (Derrida y Stiegler, 32).

En resumen, este es el marco del *biopoder* (Foucault), es decir, del poder que no sólo ya penetra en el cuerpo y la mente de los individuos, sino también se incrusta en sus vidas y en sus muertes. Se

distribuye por los cerebros y los cuerpos de las personas, "de modo tal que los sujetos mismos interiorizan cada vez más las conductas de integración y exclusión social" (Hardt y Negri, 2002: 38). De esta forma, el poder se ejerce actualmente mediante máquinas que organizan los cerebros (en los sistemas de comunicación, las redes de información) y los cuerpos (en los sistemas de asistencia social) con la finalidad de guiarlos hacia un estado autónomo de alienación, enajenación del sentido de la vida y del deseo de creatividad (Hardt y Negri, 2002: 38).

Estos mecanismos de control (considerando que pasamos de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control) se extienden a través de redes fluctuantes y flexibles. Por otro lado, hay que contextualizar el *biopoder* en el momento actual del sistema capitalista, y definirlo como esas capacidades productivas de vida que son intelectuales y corporales (por ejemplo, el aumento del llamado trabajo inmaterial, como puede ser el intelectual).

Michael Hardt y Antonio Negri, dos de los teóricos que han ubicado el concepto foucaultiano en el dominio contemporáneo del Imperio, escriben: "En realidad, los poderes de producción son hoy enteramente biopolíticos; es decir, recorren y constituyen directamente no sólo la producción, sino también todo el ámbito de la reproducción" (2002: 332). El biopoder llega a ser un agente de producción cuando incluye en el dominio capitalista todo el contexto de reproducción. Esto es, la transformación en directamente productivas de todas actividades de reproducción y las relaciones vitales que las constituyen. "El biopoder es otro nombre que se le da a la supeditación real de la sociedad bajo el dominio del capital, y ambos son sinónimos de orden productivo globalizado" (Hardt y Negri, 32).

Todas las superficies del Imperio son cubiertas por la producción. Es una maquinaria llena de vida inteligente, que al expresarse en la producción y reproducción, en la circulación de los trabajadores, migrantes, mafiosos, capital financiero, afectos y lenguajes, imprime una nueva significación a la sociedad y reconoce la virtud y la civilización en la cooperación.

Intersticio: la marca del gueto

El biopoder actualmente, también, lleva en su circulación de vidas, muertes y afectos, la marca del *Otro*. Por tanto, no debe de extrañar que ciertas personas "enarbolen" los símbolos del arcaísmo para reafirmar su diferencia. "Lo vemos hoy en algunos musulmanes, hombres y mujeres, pero el fenómeno no es exclusivo de ninguna cultura, ni de ninguna religión" (Maalouf, 1999: 89).

Esta vez, se puede citar otro relato, pero ahora referido a Estados Unidos. En ese país, hay ciertas tendencias de intentar convertir a las identidades en monolíticas y esencialistas, la heterogeneidad multicultural es concebida, para esos relatos, como separatismo y dispersión entre grupos étnicos, para los cuales la pertenencia comunitaria se ha vuelto la principal garantía de los derechos individuales (García Canclini, 1999b: 110).

Se piensa y actúa como miembro de una minoría (afroamericano, chicano o puertorriqueño) y en tanto se tiene derecho a afirmar la diferencia en la lengua, en las cuotas para obtener empleos y recibir servicios, o asegurarse un espacio en las universidades y en las agencias gubernamentales. Esta 'acción afirmativa' ha servido para corregir y compensar formas institucionalizadas de discriminación que condujeron a desigualdades crónicas (García Canclini, 110).

Pero el procedimiento que se sigue consiste en hacer predominar a los grupos a los cuales se pertenece por nacimiento, "por el peso de la biología y de la historia", sobre los grupos de elección y sobre las mezclas, es decir, sobre el mestizaje. En ese contexto, la marca lingüística también juega su papel, ya que en inglés no existe un término equivalente a la noción de *mestizo*. Mientras que en francés, español y portugués las palabras *métis*, *mestizo* y *mestiço* tienen un uso extendido.

Relatos de antropólogos e historiadores de Estados Unidos, que se ocupan de otras sociedades, en cambio, incorporan la palabra en francés o en español, y el diccionario de Oxford la incluye como sinónimo de *half-caste*, en el caso de que exista la intención de referirse a españoles o portugueses. Con sentido despectivo hay relatos que utilizan los términos: *miscegenation*, *half-bress*, *mixed-blood*. Néstor García Canclini (1999b: 109) cita otro dato de interés: "Algunos antropólogos y lingüistas (…) emplean *creolization* para designar las mezclas interculturales, palabra que alude a la lengua y a la cultura creadas por variaciones a partir de la lengua básica y de otros idiomas en el contexto del tráfico de esclavos". Se consideran, al aplicar *creolization*, las mezclas que el francés ha tenido en América y el Caribe (Haití, Guadalupe, Martinica) y en el océano Índico (las Islas Reunión y Mauricio), o el portugués en África (Guinea, Cabo Verde), en el Caribe (Curazao) y Asia (India, Sri Lanka).

A su vez, *creolization* (criollización) es el término que incorpora Glissant para referirse a las lenguas productos de las mezclas del caos- mundo. No obstante, como la palabra *creolization* presenta tensiones paradigmáticas entre los pares oralidad y escritura, sectores ilustrados y sectores populares, centro y periferia, en un *continuum* de diversidad, Ulf Hannerz (1992 y 1997), recomienda extender su uso en el ámbito trasnacional para denominar los procesos de confluencia cultural que se caracterizan por la desigualdad de poder, prestigio y recursos materiales.

García Canclini (1999b: 109) utiliza este aspecto lingüístico para señalar que esa ausencia de la palabra mestizo en inglés (noción que designa las mezclas en sentido positivo y que se encuentra en las lenguas latinas), es un síntoma del modo en que se tratan y se relatan estos asuntos en Estados Unidos. "Es conveniente diferenciar la metáfora del *melting pot*" (planteada por Israel Zangwill en 1909) "usada en Estados Unidos, que implica purificación y destilación para crear una nueva identidad sólo con las razas de origen europeo", y la verdadera idea de integración multicultural o de diálogo entre culturas diversas. El término *melting-pot* es equivocado, ya que alude fundamentalmente a la fusión biológica de diversos grupos étnicos (blancos) a través de los matrimonios mixtos, más que a la fusión de sus prácticas culturales (Kymlicka, 1996).

Como ejemplo de lo expresado indicaré uno de los tantos relatos que sobre el rechazo a la inmigración mexicana por parte de Estados Unidos, recorren la frontera entre ese país y México. Estados Unidos construyó un muro en la frontera y utilizó como materiales las planchas de acero que se usaron para pistas de aterrizaje en el desierto durante la Guerra del Golfo Pérsico, para que los mexicanos que tienen intenciones de cruzar no lo puedan hacer.



Muro construido con planchas de acero utilizadas en la Guerra del Golfo.
Frontera México- Estados Unidos

Eduardo Subirats (2001: 1) narra:

> "Algunos helicópteros militares sobrevuelan el área. Una docena de patrullas motorizadas atraviesan nerviosamente el descampado en todas las direcciones. Buscan algo. Me acerco a uno de los federales. Con recelo. Una inmensa llanura desolada, sin un árbol, vacío. A lo lejos, chatarras amontonadas de carros desvencijados, escombros industriales. Como si hubiera pasado una guerra. Un macizo pelado de montañas corona el desierto. La línea cortante de alambradas blindadas divide este paisaje de dos mundos. Paisaje siniestro. 'Aprovechan los días de lluvia para saltar', informa el federal, con acento chileno. ¡Ahí están! Un joven escala uno de los muros de acero y vigila con insolencia el control motorizado de la policía. Acaban de saltar seis. Para distraernos. Atrás del muro aguardan una veintena más. Esperan la caída de la niebla. Hay organizaciones que les aguardan de este lado de la frontera".

A Subirats le llamó la atención la serenidad con que el federal contempla los movimientos de los "tránsfugas", así como la indiferencia con que observan las maniobras motorizadas. "Como si ambos formaran parte de un juego cuyas reglas mortales y sus negociadas excepciones fueran dictadas por un tercer partido", como si todos participaran de los mismos juegos de las mafias industriales y militares "que regulan el flujo de humanos, drogas y mercancías por estas porosas fronteras" (Subirats, 1).

Hay intentos, también, de cuestionar las formas de separación fronteriza, poniendo en imágenes y en acción formas de subversión políticas y estéticas. Es el caso de Francis Alÿs, quien el 1 de junio de 1997, traza un itinerario curioso, viajando desde Tijuana a San Diego pero sin pasar por la frontera entre México y Estados Unidos. Invitado a participar en *inSITE*, la muestra que organizan las dos ciudades para estrechar las relaciones interculturales entre ambos países con convulsionadas fronteras. Para llegar a destino sin pasar por esas fronteras –cuestionada la política fronteriza estadounidense-, recorre 16 ciudades y 3 continentes, bordeando el Océano Pacífico en vuelos sucesivos (Ciudad de

México, Panamá, Auckland, Sidney, Singapur, Bangkok, Rangún, Hong Kong, Shanghai, Seúl, Anchorage, Vancouver y Los Ángeles) hasta llegar a San Diego, veintinueve días más tarde. En el Centro Cultural de Tijuana se exhiben dibujos, tarjetas de embarque, recibos, fotos, postales. En *inSite*, a su vez, presentó *The Loop*. Experimentación sobre el viaje realizado.



Francis Alÿs *The Loop*

3.4. La problemática del sentido común

Pierre Bourdieu (1999: 15), indica que el pensamiento sustancialista "que es el del sentido común –y del racismo"- conduce a tratar las actividades o las preferencias propias de determinados individuos o determinados grupos de una sociedad determinada en un momento determinado como "propiedades sustanciales, inscriptas de una vez y para siempre en una especie de *esencia* biológica o-lo que tampoco mejora- cultural". Por otro lado, conduce a los mismos errores en la comparación ya no entre sociedades diferentes, sino entre periodos sucesivos de la misma sociedad.

No obstante, sobre la problemática del sentido común no hay consenso en la comunidad investigadora.

En la misma línea argumental que Bourdieu, Miquel Rodrigo Alsina (2001: 73), analizando los cambios históricos que se han producido en la palabra raza, indica que, "gracias al pensamiento científico", se convirtió en cierto momento no solamente en un concepto "para diferenciar a los seres humanos", sino "también en un hecho". De esa forma, "la ciencia consiguió crear la realidad de las razas" y, fundamentalmente, "condicionar la mirada de las personas hacia determinados rasgos somáticos, que eran los rasgos distintivos de pertenencia a una raza determinada". La consecuencia de

esta situación es que la existencia "de las razas pasara al sentido común" y, en consecuencia, se convirtiera en algo evidente por sí mismo.

La solución, para Rodrigo Alsina, no consiste simplemente en que la ciencia diga que no existen las razas, sino en elaborar un discurso que destierre esta perniciosa noción del sentido común. "Una estrategia podría ser poner de manifiesto las contradicciones que se producen con su utilización. Para empezar podríamos destacar la paradoja de que si no existen las razas ¿cómo es posible el racismo?" El axioma que propone es: "los efectos sociales producidos por una realidad inexistente convierten en real lo inexistente". Es conocido que los medios de comunicación presentan en muchas ocasiones algo falso como verdadero o, en otros términos, presentan un performativo (que se distingue por la fuerza enunciativa más que por criterios de verdad o falsedad) como si fuera un constatativo (que sí se rige por la verdad o falsedad del enunciado).

Néstor García Canclini (1999b: 85), sostiene que hay algunos elementos simbólicos que se utilizan para marcar una identidad, como por ejemplo la lengua, que pueden ser susceptibles de ser estudiados rigurosamente, "pero otros componentes que suelen darse como definiciones identitarias (color de piel, gustos, costumbres) oscilan entre determinaciones biologicistas y convicciones subjetivas inasibles".

Clifford Geertz (1994: 96), en cambio, destaca que el sentido común es un elemento central para conocer lo local. Para este autor, es más que nada una interpretación de las "inmediateces" de la experiencia, "una glosa de éstas", como lo son el mito, la pintura, la epistemología "o cualquier otra cosa, entonces, está, como ellos construido históricamente y, como ellos, sujeto a pautas de juicio definidas históricamente". Lo que el hombre ha creado es una historia autorizada. "Como el Rey Lear, el Nuevo Testamento o la mecánica cuántica", el sentido común es una narración de hechos que pretenden movilizar sus propios fundamentos.

"Además, en cierto modo, es un rival natural de esos otros relatos más sofisticados cuando están presentes, y de las narraciones fantasmagóricas de los sueños y mitos cuando no lo están" (Geertz, 105). En resumen, el acuerdo que se puede marcar entre las perspectivas de Bourdieu y de Rodrigo, por un lado, y de Geertz, por otro, es que el sentido común no es un discurso riguroso, sofisticado, sino una narración que se va conformando con el tiempo y se inscribe más en la historia de la experiencia personal y colectiva que en la elaboración teórica. De esa forma, se corre el riesgo de que termine naturalizándose, como los emblemas de los países (banderas, escudos, himnos) o las razas. Este último es el peligro, con referencia al etnocentrismo, que señalan Bourdieu y Rodrigo Alsina. Aunque hay que destacar, no obstante, ese factor de cotidianeidad que presenta, en algunos momentos, el sentido común: "la vida cotidiana ha sido, en general, despreciada por los sociólogos. Si se acercan demasiado a ella podrían contagiarse de **sentido común**" (Ibáñez, 11). Estos discursos podrían desembocar en la *sociología espontánea*, a la que tanto le temía Durkheim.

El riesgo, sin embargo, de ese sentido común, es que al cerrarse sobre sí mismo no permita el tránsito abierto hacia la interculturalidad, es decir, en lugar de abrir la mirada la estreche aún más. En ese marco, David Hooson (en Castells, 1998: 51), considera, apartándose de las visiones que afirman que los nacionalismos como identidades sustanciales han disminuido, que la última mitad del siglo XX, pasará a la historia como una nueva era de multiplicación de nacionalismos desenfrenados de una naturaleza más duradera que las terribles tiranías ya desaparecidas que han caracterizado, también, el siglo pasado.

Este teórico afirma que el impulso de expresar la identidad propia y de hacerla reconocer tangiblemente por los otros, "cada vez es más contagioso", y se reconoce como fuerza elemental hasta en el mundo encogido de alta tecnología, "aparentemente homogeneizante, de finales del siglo" XX (Hooson en Castells, 11).

3.5. La incomodidad de acercar lo exótico

Un mundo –siguiendo ahora a Marc Augé (1993)- que se ha encogido y estrechado, donde las imágenes y las informaciones circulan aceleradamente, y por ello, se borra la dimensión mítica de "los demás". Suele afirmarse que la industrialización de la cultura es la que está contribuyendo con más fuerza a homogeneizar el mundo. Hay que tener en cuenta, en ese contexto, la creación de formatos industriales, aun para algunas artes tradicionales y la literatura; la difusión masiva gracias a las tecnologías de la reproducción y comunicación; el reordenamiento de los campos simbólicos bajo un mercado que controla unas pocas redes de gestión, casi todas trasnacionales; todas esas características tienden a la formación de *públicos-mundo* con gustos semejantes.

Hay una doble vertiente paradójica de homogeneidad y heterogeneidad que se alternan dinámicamente en la construcción de las identidades colectivas. Los receptores actuales de los medios de comunicación pueden ver los mismos programas de televisión y consumir los mismos productos, "al mismo tiempo que protestan en contra de la discriminación racial o de género".

Se hace presente, además, una figura *extraña* que ya no es el Otro de los Nuestros (la alteridad de la identidad) sino un Otro sin más correlato identitario. Es decir, son los Otros sin más.

Otro caso es el de la enigmática figura del extranjero, que no es una alteridad propiamente dicha, ni tiene una identidad, aunque viva en el mismo territorio, sino que es una especie de *entre* o bisagra entre el *idem* y el *alter*, una figura dominada por el signo de la ambigüedad.

"Con la expansión global de los imaginarios se han incorporado a nuestro horizonte culturas que sentíamos hasta hace pocas décadas ajenas a nuestra existencia" (García Canclini, 1999b). En Occidente, sólo algunos comerciantes, artistas, religiosos, investigadores y aventureros, se habían interesado al comenzar el siglo pasado por los modos de vida de Oriente. Como indica Michel Foucault (1986: 4) en *Las palabras y las cosas*, Oriente para Occidente constituía una patria mítica, "una región precisa cuyo solo nombre" constituía "una gran reserva de utopías".

Ulf Hanners (1998: 18), se refiere a sus inicios en la antropología en los años sesenta, y expresa que era una disciplina que "te forzaba" a tener un "interés por continentes exóticos como África"; se suponía que si se mantenía en esos sitios durante un tiempo suficiente, "acabarías en un pueblo lejano de otro continente tratando de dar sentido a una parcela de la vida de aquel lugar". El mundo, para los antropólogos, "parecía estar hecho de innumerables entidades delimitadas, más o menos locales; una especie de mosaico global".

Intersticio: el escritor de lo exótico

Entre los antecedentes para concebir de un modo diferente a lo exótico y no como un conjunto de signos exagerados por su alteridad: palmeras, antropófagos, seres monstruosos, etc., se encuentra el escritor Víctor Segalen, quien transforma el exotismo de la alteridad en una poética postsimbolista del desplazamiento. "Esta poética, dramatizada por la fuga de Gauguin de Europa, ya había enviado a Arthur Rimbaud a Abisina. Empujaría a Blaise Cendrars en torno del globo, a Leiris hacia África, a Artaud hacia los Tarahumara" (Clifford, 1995: 189).

Esta nueva poética rechazaba los exotismos establecidos y tenía encuentros más perturbadores y menos estables con lo exótico. Segalen nació en Bretaña en 1878 y viajó ampliamente por Polinesia de 1902 a 1905 y por China, donde vivió casi 5 años hasta su muerte en 1919.

Allí, entre otras obras, escribió *La revue de París* (*René Leys*), "el libro que no fue". Un cuaderno, escrito por Segalen entre el 1 de noviembre de 1913 y el 31 de enero de 1914, y fechado en el cuaderno –desmintiendo su contenido autobiográfico y ficcionalizándolo- del 30 de marzo al 22 de noviembre de 1911. El personaje parece inspirado en Maurice Roy, un joven amigo que Segalen conoció a su llegada a China. En el relato se presenta a René Leys en los siguientes términos:

> "Un paso más y ¿despediré al pequeño belga?
>
> No. Basta con que explique, mediante mentiras y cortesía, su presencia en mi casa. Cumplirá una función anodina, será mi secretario, o, más cómodo, mi amigo. Eso está muy bien. Ignoro cómo se dice 'secretario' en chino y hace tiempo que uso, sin ton ni son, el epíteto conveniente de 'amigo'" (Segalen, 2007: 23- 24).

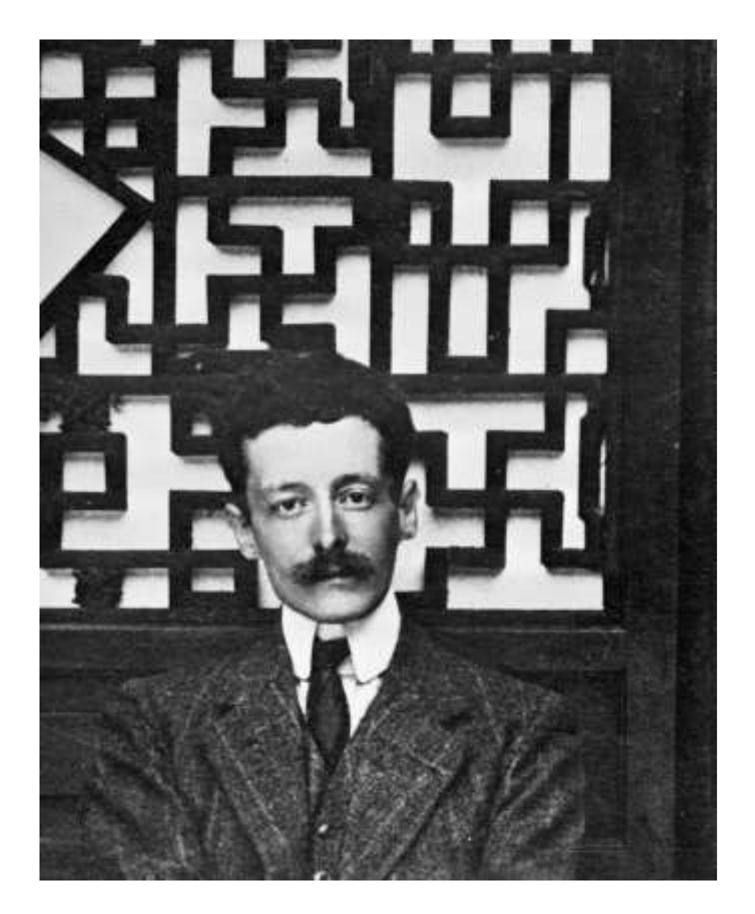
En la narración, aparece un imperio que se tambalea pero, cuyos detalles, se le escapan al "extranjero" (Segalen es ese intersticio). En el sur, a lo lejos de donde él se encuentra, comienza a hablarse de Sun Yat Sen y de la república. René Leys, es un joven hijo de belga y francesa, que habla el idioma y conoce la cultura china y, por ello, se convierte en guía de ese mundo misterioso. El narrador describe su deseo de conocer el palacio de la Ciudad Prohibida, el centro profundo, el Interior, donde vive el emperador que reinó entre 1875 y 1908. En el Interior viven, también, la emperatriz viuda (Tseu-Hi, 1834-1907) y el hijo niño. Es la escritura de Segalen una máquina de deseos, que intenta acercarse a esa diferencia cultural, construida en el libro con la imagen de "El interior".

Segalen, poeta, novelista, arqueólogo y escritor de viajes, participó desde alguna distancia en el ambiente literario del simbolismo tardío parisino.

Aunque su obra es difícil de definir, como indica James Clifford (1995: 190), le hubiera gustado ser llamado el escritor del exotismo. "Pero la palabra primero tendría que ser depurada de su miríada de relaciones con palmeras cimbreantes, playas, mercados repletos, monasterios tibetanos, junglas peligrosas (de África, Malasia, Amazonas), la 'sabiduría oriental', los placeres e ironías de viajar en ferrocarril o vapor, etcétera" (Clifford, 190). Segalen considera al exotismo como la "estética de lo diverso"[2] y lo deja expresado explícitamente en un ensayo subtitulado con ese sintagma. Escrito

[2] En homenaje a Víctor Segalen el escritor de Martinica Édouard Glissant, tituló uno de sus ensayos: *Introducción a una poética de lo diverso*. En el mismo precisa que la diversidad es un concepto más apropiado que el de la diferencia para definir la sociedad contemporánea (2002).

comenzado pero nunca acabado. Su escritura nos detalla los perturbadores encuentros con lo inesperado, lo extrañamente familiar. "Cada ser –escribe- al pensar acerca de sí mismo se concibe como necesariamente lo otro de lo que es" (en Clifford, 190).



Víctor Segalen

Los encuentros con *le Divers* le extienden y redescubren una multiplicidad de identidades. "Su propia vida viajera fue una búsqueda incompleta de un sujeto entre los otros, en Polinesia, y la más problemática, en China" (en Clifford, 190). Murió a los 41 años de una enfermedad no diagnosticada y por esa época había producido los principales elementos de una obra "exoticista", en su mayor parte no publicada, y escasamente traducida al español.

Como escribe Clifford (1995: 196): "Segalen nunca escribió una teoría coherente de sus encuentros exóticos. En vez de eso se dedicó a una serie de experimentos de escritura, excursiones ficcionales autoconscientes que ponían a prueba y cuestionaban la búsqueda de la diversidad".

La teoría, "como lo implicaba la etimología de la palabra", era inseparable del desplazamiento, del movimiento y el viaje. En esta contemporaneidad de viajes y desplazamientos, y cuando lo exótico "incómodamente" se acerca cada vez más, aumenta el interés por la obra de Segalen, se comienzan a publicar sus títulos y se incrementa la traducción de sus obras al español. Paralelamente, Virilio (1997)

lo menciona como uno de sus mentores teóricos, y Glissant (1996, 2002) le dedica uno de sus últimos libros. Sin embargo, ese interés por el exotismo de Segalen no se corresponde con la actualidad, porque India, Japón, China, Hong Kong se han vuelto destinos turísticos, de inversiones y de viajes comerciales para millones de occidentales. Por tanto, el Oriente se pliega con el Occidente, y, por ejemplo, en América Latina y en Estados Unidos las llamadas religiones orientales se han expandido exponencialmente.

3.6. Expansión o inexistencia del otro

Ulf Hannerz (1998: 27- 28) menciona como característica actual, la inexistencia del otro como algo distante, plantea que "no hay 'Hombre primitivo'", sino una mezcla y "un *continuum* de compromisos directos y negociados".

El siglo XX, ha visto una drástica expansión de la movilidad "incluyendo el turismo, el trabajo migratorio, la inmigración y el crecimiento urbano". Cada vez se incrementa el número de personas que viajan, con la ayuda del tránsito masivo, los automóviles, los aviones (Clifford, 1995: 29).

Poblaciones extranjeras se encuentran en las ciudades de los seis continentes, mezclándose casi siempre en modas parciales y específicas. Lo exótico está incómodamente cerca. "Recíprocamente, no parecen quedar lugares distintos en el planeta dónde no se pueda sentir la presencia de los productos, los medios y el poder 'modernos'. La vieja topografía y las experiencias de viaje" han estallado.

Ya no se produce el alejamiento de la casa seguros de encontrar algo radicalmente nuevo, otro tiempo, otro espacio. Los movimientos migratorios están cambiando radicalmente las cartografías de las ciudades. A esto se le suma la importancia que han adquirido los medios de comunicación en la consideración simbólica de cómo los ciudadanos se imaginan y construyen sus propios relatos sobre sus ciudades.

La televisión es el *ágora* contemporánea. "La relación de la gente con la ciudad, el país y el mundo, se da a través de los medios: la televisión es la ciudad virtual" (Martin Barbero, 2000b: 27).

En ese sentido se produce la virtualización *deslocalizadora* del espacio de comunicación que cuestiona los ejes *espacio-temporales*, generado por el creciente impacto de la virtualidad y la simulación emplazando (Vázquez Medel 2000 y 2002) y des-*emplazando* en un inédito proceso que cambia el ritmo y acelera *dromológicamente* (por utilizar la pertinente terminología de Paul Virilio), la experiencia espacio-temporal.

No obstante, hay que tener en cuenta que la virtualización no es un proceso novedoso o inédito, porque "desde el momento en que hay una huella, está en marcha alguna virtualización: éste es el abc de la deconstrucción" (Derrida, 2002: 23).

Lo inédito es "cuantitativamente, la aceleración del ritmo, la amplitud y los poderes de capitalización de semejante virtualidad espectralizadora" (Derrida, 23). Esa aceleración en el ritmo de las tecnologías de la comunicación, se presenta como un proceso que transforma las dinámicas socio-culturales.

La aceleración en los hechos históricos, entre otros en las últimas décadas, la caída del Muro de Berlín, el apretón de manos entre Arafat y Rabin, el fin del *apartheid* en Sudáfrica o la caída de las

Torres Gemelas, está vinculada "de manera esencial, y en todo caso en gran parte, con la transformación telemediática, teletécnica, con lo que se denomina habitualmente el viaje o la autopista de la información" (Derrida y Stiegler, 1996). En consecuencia, la aceleración de todos los procesos políticos o económicos serían indisociables de una nueva temporalidad de la técnica, "de otra rítmica" (Derrida y Stiegler, 93).

De esta forma, algunos investigadores plantean que los nuevos hábitos mediáticos son un indicio que, incluso, pueden afectar el concepto de ciudadanía. La escena televisiva es "rápida y parece transparente", en cambio la institucional "es lenta y sus formas (precisamente las formas que hacen posible la existencia de instituciones)" son complicadas hasta la "opacidad que engendra la desesperanza" (Sarlo, 1994: 83). No se "trata simplemente de que los viejos agentes –partidos, sindicatos, intelectuales- hayan sido reemplazados por los medios de comunicación". La repentina aparición de estos medios pone en evidencia "una reestructuración general de las articulaciones entre lo público y lo privado que se aprecia también en el reordenamiento de la vida urbana, la declinación de las naciones como entidades contenedoras de lo social y la reorganización de las funciones de los actores políticos tradicionales" (García Canclini, 1995: 39).

Se produce una nueva topología de lo virtual, una *deconstrucción* práctica de los conceptos tradicionales del Estado y el ciudadano, es decir, de lo político, en su vínculo con la actualidad de un territorio.

Otro fenómeno que se introduce en los relatos es el pasaje de las ciudades, que producto de su crecimiento exponencial, han dado paso a las mega e hiperciudades, los Estados naciones cada vez más se desintegran o globalizan en uniones monetarias o culturales. La figura del ciudadano se difumina y aparecen nuevos agenciamientos, formados por consumidores, turistas o inmigrantes de diversa índole y característica.

De esa forma, los imaginarios que construían identidades estáticas y sustanciales, se ven con el conflicto de que no existen posibilidades únicas de identificarse ni con un barrio, una ciudad o un país. La identificación es múltiple. Si a esto se le suma, que los medios de comunicación permiten identificarse con naciones que se encuentran en otra parte, la situación para el análisis y la investigación se complica aún más. Las ciudades se construyen en la inmaterialidad de la virtualidad y cada día es más difícil ubicar poblaciones autóctonas, porque se conforman nuevos procesos de subjetivación en la multilocalización.

Los estudios sobre migraciones, transculturación y otras experiencias interculturales están llenos de relatos de desgarramientos y conflictos, fronteras que se renuevan y anhelos de restaurar unidades nacionales, étnicas o familias perdidas, es decir, están cargados de intensidades y memorias. Se construyen como los pliegues que al desplegarse sorprenden con nuevos mapas donde no es posible localizarse con facilidad.

Mark Poster se pregunta:

> "Si puedo hablar desde California con un amigo que está en París, directamente o mediante correo electrónico; si puedo ser testigo de acontecimientos políticos que ocurren en cualquier lugar del mundo sin moverme de mi casa; si una base de datos situada en un lugar remoto tiene registrado mi currículum y puede informar a las agencias gubernamentales que toman decisiones que afectan a mi vida sin que yo pueda tener cabal conocimiento de ello; si puedo

hacer compras desde mi casa utilizando la televisión y el ordenador; entonces, ¿dónde estoy y quién soy?" (Poster, 1990: 74).

3.7. Mutaciones cartográficas

Las crecientes interconexiones por teléfono, correo electrónico e Internet, acortan las distancias entre los continentes. Se renuevan las formas de inmiscuirse en el entorno de otras personas, desde las Guerras o invasiones a países del tercer mundo, la destrucción de las selvas tropicales hasta la invasión intercontinental de los desechos tóxicos o el ascenso global de la temperatura del planeta.

También *biopolíticamente* se inmiscuyen en los cuerpos con la creciente transnacionalización de los órganos destinados a los trasplantes con fines médicos o delictivos.

Esta es, otra de las variantes que adquiere esa relación de extranjeridad y de intrusión (hacia adentro) y de ajenidad (hacia afuera) de la tecno-logía, y se encuentra, por ejemplo, en el relato de Jean-Luc Nancy (2006) **El intruso, narración** sobre los trasplantes, empezando por el suyo de corazón, donde se refiere a "ese 'yo'" que "se encuentra estrechamente aprisionado en un nicho de posibilidades técnicas".

Hay otros relatos que intentan organizar esa intrusión: algunas personas "cuyos antepasados vivían a miles de kilómetros unos de otros" y que apenas se conocían, ahora tienen un contacto y se hacen presentes unas a otras como si estuvieran juntas. Y si no lo están la diversidad de los medios tecnológicos permiten que dialoguen entre ellos sin que las distancias les importen mucho (Hannerz, 1996: 34).

A los movimientos de seres humanos, significados y sentidos que se vehiculizan a través de los medios de comunicación, se le suma el incremento de la pobreza y de las desigualdades sociales. Aunque las personas se han movido de un lado a otro a lo largo de la historia, el cambio que se produce hoy día es el incremento de los viajes a largas distancias, cada día más acortadas temporalmente. La ecuación espacio- tiempo se fractura, no hay equivalencia entre el recorrido de 16 mil km en 10 hs.

Por otro lado, las pantallas televisivas muestran escenarios localizados en sitios lejanos y las redes informáticas ponen en contacto instantáneamente a personas que se encuentran ubicadas en lugares distantes. Es decir, los medios de comunicación desterritorializan permanentemente el territorio.

Hoy, no es posible considerar los emplazamientos como tiempos y espacios estáticos, sedentarios, sino como desplazamientos que borran fronteras, límites o cualquier demarcación territorial. Es un modelo ambulante que en su proceso de desterritorialización constituye y amplía el territorio

Las ciudades contemporáneas son desterritorializadas y vueltas a territorializar permanentemente por los barrios universitarios, las chavolas, las pantallas de publicidad trasnacional que se ubican en las grandes ciudades, las micro ciudades que se encuentran dentro de las ciudades que extienden sus límites. Los mapas ya no contienen a las ciudades.

El mapa nos ubica en la "segunda articulación" (Ibáñez, 1994: 82), si la primera es la energía, la segunda es la información. "Los códigos genéticos contienen un mapa del organismo –en general, del

sistema-, los códigos lingüísticos contienen –también- un mapa del medio –en general, del ecosistema-: los sistemas genéticos son homoplásticos (modelan el organismo), los sistemas lingüísticos son aloplásticos" (modelan –también- el medio) (Ibáñez, 1994: 82).

La diferencia entre el mapa y la copia es que esta última es una simplificación, suele ser la proyección en un espacio de menos dimensiones, "y – en todo caso- elimina al sujeto" (Ibáñez, 1994: 82). El mapa, en cambio, es más complicado, introduce en el objeto una dimensión suplementaria, la de la subjetividad que lo observa y lo manipula (Deleuze y Guattari, 1980, 2000: 16-ss.). Como "en los mapas turísticos que nos dan en el hotel dice: 'Usted está situado *aquí*'" (Ibáñez).

Pero el mapa, también, "carga con toda la información y el saber sobre el mundo, y ha sido desde los comienzos de la cartografía un instrumento de poder y dominación. Imagen paradójica, es la representación más precisa del mundo y a la vez la más abstracta" (Speranza, 2012: 23). Por ello, algunos artistas contemporáneos trazan mapas con sus (y otros) movimientos, como en el caso del mencionado Francis Alÿs.

Estos movimientos o desplazamientos no permiten estabilizar la identidad, es, por ello, que frente al orden que clava cada persona y cada cosa en su lugar, propia de cierta modernidad, en esta investigación se plantea –junto con Félix Guattari- pasar de ese modelo estático a "la transversalidad" (1996). Es decir, la comunicación en todas las direcciones y en todos los sentidos posibles (Ibáñez, 1990: 12).

Michel Maffesoli (1990: 151) se refiere en *El tiempo de las tribus, el declive del individualismo en las sociedades de masas*, a la mirada transversal y Guattari, por su parte, considera la transversalidad como los flujos lingüísticos y maquínicos que se desarrollan a partir de materias "no semióticamente formadas", recogiendo la expresión de Hjelmeslev (Guattari, 1996: 38).

Esto es, la conformación transversal de la subjetividad maquínica está compuesta por heterogeneidades múltiples, paralelamente, tiene un carácter colectivo, multi-componencial y entraña dimensiones incorporales. De esa forma, las personas se hallan envueltas en varias identificaciones transversales colectivas o, mejor dicho, se encuentran situadas en los cruces de numerosos vectores de subjetivación.

En ese contexto globalizador, la mundialización, conduce a la gente a imaginarse de otro modo su ubicación geográfica y cultural. Si Marcel Mauss (1971) en los años '30 definía el lugar a partir de la estabilidad espacio-temporal, hoy en día las ciudades, y sobre todo las megaciudades, vuelven intrigante la relación entre el individuo, la sociedad y el lugar geográfico. Se desdibuja y se vuelve incierto lo que antes se entendía por lugar, es decir, aquel sitio de relación, identidad e historia. Actualmente no son áreas delimitadas y homogéneas, sino espacios acelerados de circulación, en los cuales las identificaciones y los sentimientos de pertenencia se forman con recursos materiales y simbólicos de origen local, nacional y trasnacional.

José Eugenio de Oliveira Menezes (2007), investigó en el caso de la megalópolis de **São** Paulo esa variedad de recursos de relacionamiento, en este caso con el importante papel que juega la radio en la urbe desbordada. En su pesquisa, los medios sonoros –y la radio como su más acabado modelo- flexibilizan las duras temporalidades aceleradas de la megalópolis, por, entre otros motivos, su compañía incondicional en los rudos momentos de pasaje y tránsito entre un lugar y otro. Viaje que

puede durar entre 6 y 8 horas dentro de la ciudad. En la megalópolis el tiempo implica una sincronización más compleja y costosa.

Dos conceptos intentan interpretar esta situación: *la glocalización* (Virilio, 1997: 179) y *los no lugares* (Augé, 1992, 1993). *La glocalización* es una noción tomada del término inglés *glocalisation* (Virilio, 1997), y designa el hecho de que en lo sucesivo lo global es inseparable de lo local. Desde este concepto –aunque haya sido adquirido por campos tan contradictorios como el arte, la economía, la política y la industria bélica- se discuten las tendencias globalizadoras que no habilitan más que una mirada uniforme y homogénea sobre la economía, la sociedad y el arte. Es en el arte donde están surgiendo propuestas *glocalizadoras* distintas, radicales y alternativas a ese modelo unidireccional que fomentan los poderes económicos y políticos.

Es en algunas tendencias artísticas donde aparecen rebeliones *glocalizadoras*, con propuestas *rizomáticas*, dispersas y heterogéneas: "son los artistas, críticos, galerías o museógrafos que combinan lo local con lo global, los glocales, que integran rasgos de diversas culturas, quienes desempeñan papeles protagónicos" (García Canclini).

Los movimientos urbanos son, paralelamente, fuentes cruciales de resistencia a la lógica unilateral de la globalización. La paradoja de *la glocalización*, es que surgen permanentemente reacciones locales en un mundo estructurado cada vez más por procesos globales, se produce la desaparición de un tipo de ciudad vinculada al *homo typographicus* (es decir, el burgués que sabe leer y escribir), a la formación de los Estados nación "y a la libertad de prensa". Este fenómeno, tiene dos caras *glocales*: la ciudad "superada" por los grandes núcleos supranacionales "y, tendencialmente, planetarias o mundiales", pero, también, disgregada en comunidades aisladas ("a veces constituidas por un solo individuo"), diseminadas, dispersas y sin ningún territorio común.

En cierto sentido –jurídico y sociológico-, "la 'ciudad' que así desaparece es la que los teóricos del liberalismo bautizaron como *sociedad civil*, es decir, el *espacio público*" (Pardo, 1999: 28). Los territorios globales, virtualmente planetarios, como las aldeas locales disgregadas y dispersas cada vez se privatizan más: "privada es la información – al menos la información más importante- que circula en la red telemática" y también las diferentes aldeas "separadas que salpican los espacios civiles en ruinas"; incluso, son privadas, las guerras que se libran entre algunas de esas aldeas diseminadas.

Con referencia a *la glocalización*, hay que precisar, además, que no es un fenómeno completamente novedoso, ya que la célebre profecía de la *aldea global* de Marshall MacLuhan, da cuenta de un fenómeno que presenta esas dos caras: por un lado, un proceso de globalización sin precedentes y, por otro lado, una inédita tendencia hacia la aldeanización. Estos dos procesos lejos de ser excluyentes, "se requieren y exigen mutuamente: *cada proceso en el sentido de la globalización, parece ser una regresión en la dirección de la aldeanización*".

Los *no-lugares,* paralelamente, ocupan los tradicionales *lugares* habitables de las ciudades. Los lugares, privilegian "la interacción social y la organización institucional atendiendo a la contigüidad física". Sin embargo, "lo que distingue a la nueva estructura social, la sociedad red, es que la mayoría de los procesos dominantes, que concentran poder, riqueza e información, se organizan en el espacio de flujos". En ese marco, "la disyunción entre las dos lógicas espaciales", es decir, entre el *espacio de flujos* y el *espacio de los lugares*, es un mecanismo fundamental de dominio en las sociedades, porque desplaza

el núcleo de los procesos económicos, simbólicos y políticos del ámbito donde puede construirse sentido social y puede ejercerse control político.

En los *no-lugares*, no se conforma una identidad, no es, tampoco, físico, ni local, sino que supone la desterritorialización de los territorios. Es un (no) lugar sin fronteras ni centros o estabilidad física o social, que elimina cualquier residuo de escena pública o de dimensión espacial, además, de abolir los trayectos.

Se trata de una "gran mutación *GLOBARITARIA*, la que extraviarte la localidad –toda localidad y no sólo deporta personas, poblaciones enteras como ayer, sino también 'su lugar de vida y de subsistencia económica'". Deslocalización global, que afecta a la naturaleza misma de la identidad, no sólo nacional o social, sino también que vuelve a cuestionar la ciudad y la geopolítica de las naciones. Así, se pierde el fundamento geográfico de los continentes en beneficio de los *telecontinentes* de la comunicación mundial casi instantánea.

"Es lo que ocurre en nuestro estado de superpoblación urbana, de superinformación, de supercomunicación: todo el espacio está asfixiado por esta hiperpresencia. Es el estado de masa, donde ya sólo quedan muertos vivientes" (Baudrillard, 2000: 20). Intercambio imposible, muerte simbólica, vida desnuda, nuda vida, son algunos de los sintagmas que intentan socorrer el vacío significante.

Los *no-lugares*, son espacios de circulación, sitios sin identidad, relación y ahistóricos. Por otra parte, las ciudades se han convertido en *rizomas*, y los planos ya no las contienen, sino que sólo las líneas de fuga y los diagramas pueden trazar *líneas* en ese *rizoma nómada* que siempre se escapa.

Los no lugares son *espacios de flujos*, que organizan la simultaneidad de las prácticas sociales a distancia, por medio de las telecomunicaciones y los sistemas de información.

Ciudades fractales, como esos objetos autosemejantes que tienen las mismas formas a todas las escalas. A diferencia del espacio lineal y extrínseco, "como en la modernidad", la red de redes es fractal y "'areolaria' e intrínseca (el espacio de la intensión frente al de la extensión). La línea es una secuencia de puntos, el área un entorno". Persona y red son "máscaras" de otras personas del entorno "conjugando atracciones y repulsiones, consenso y disenso (que, al fin y al cabo, son dos modos de sentir). Los nudos de la red no son puntos (individuos) sino áreas (tribus)" (Ibáñez, 1990: 18).

Hannerz (1996, 1998: 21), para referirse a este momento histórico, toma de Kroeber el término griego del *oikumene* (ecumene). "El ecumene, el mundo habitado tal como entonces lo entendían los griegos, se extendía desde Gribaltar hacia India y China, un país del que tenían una idea poco precisa". Hoy la unidad es más amplia, ya que abarca más espacio, pero paradójicamente es más pequeña, si se consideran las conexiones y las vías de acceso al mundo.

Kroeber, en 1945 en una conferencia en el *Royal Anthropological Institute de Londres*, dentro del Huxley Memorial, sostuvo que el ecumene no es más que una forma de designar un entramado de hechos y productos que son significativos tanto para el historiador de la cultura como para el antropólogo teórico. De manera que Hannerz, elige este término para referirse a la interconexión en el mundo, mediante interacciones, intercambios y desarrollos derivados, que afectan radicalmente a la organización de la cultura. "Por tanto, es en este ecumene global donde Ben hace de Kung Fu en

Kafanchan, donde una *fatwa* de Teherán se convierte en una consigna que se corea en voz alta en las calles de Manhattan, y donde una persona de un pueblo del sur de Suecia resulta ser un profesor de Comunicación Intercultural" (1997: 22).

En *La globalización, consecuencias humanas,* Zygmunt Bauman (1999), analiza las tendencias ambiguas y contradictorias de la mundialización, considerando tanto como los procesos globalizadores "incluyen una segregación, separación y marginación social progresiva", así como se incrementan los cantos de sirenas multiculturales. Las "tendencias neotribales y fundamentalistas, que reflejan y articulan las vivencias de los beneficiarios de la globalización, son hijos tan legítimos" de ella como la tan festejada 'hibridación' de la cultura superior, es decir, la cultura de la cima globalizada". Especial preocupación causa, análogamente, "la irrupción progresiva de las comunicaciones entre las elites cada vez más globales y extraterritoriales y el resto de la población, que está 'localizada'". Hoy, "los centros de producción de significados y valores son extraterritoriales, están emancipados de las restricciones locales"; sin embargo, "esto no se aplica a la condición humana que esos valores y significados deben ilustrar y desentrañar" (Bauman, 1999: 9).

La globalización abre y acelera la circulación cultural, "pero a distintas velocidades según las rutas y la dirección de los intercambios económicos. Y aunque las teorías culturales poscoloniales han promovido la ampliación del mapa global para incluir a las culturas periféricas, el multiculturalismo institucionalizado fetichiza al Otro de los márgenes sin alterar las estructuras de los poderes centrales" (Speranza, 2012: 29). Es, por ello, que volviendo a la intervención de Alÿs sobre el mapa global, éste introduce en su infrecuente itinerario, la sospecha y la desarticula desde la acción político-estética.

4. En los intersticios de la narración: *diferir* las diferencias

"Una vida … que no sólo encierra la propia experiencia, sino también, no poco de la ajena. Lo que se ha aprendido de oídas se suma también a lo más propio del narrador"
Walter Benjamin

Las identidades, en muchos sitios, tienden a atrincherarse en sí mismas en posiciones cerradas y esencialistas. "Si lo que constituye la fuerza del desarrollo es la capacidad de las sociedades de actuar" sobre sí mismas y de modificar el curso de los acontecimientos y los procesos, "hoy resulta imposible enfrentar los retos de la globalización sin potenciar los diversos sustratos culturales de cada país y el mundo" (Calderón en Martín Barbero, 2000: 34). Porque la forma "globalizada que hoy asume la modernización choca y exacerba las identidades generando tendencias fundamentalistas y sectarias frente a las cuales es necesario actuar introduciendo, como ingrediente clave del desarrollo", la formación de las identificaciones culturales no estáticas, ni dogmáticas, sino que asuman las continuas transformaciones y su historicidad como parte de la "construcción de una modernidad 'sustantiva'", que no se reduzca a procesos de "racionalidad instrumental, eficacia productiva y unificación por la sola vía del consumo" (Calderón en Martín Barbero, 2000: 34).

El segundo atributo desde el que estructuro el punto de partida de esta investigación, es la diferencia, porque la identidad nace de la toma de conciencia de la propia diferencia (Todorov, 1990: 13).

La diferencia, presencia *fantasmática* de la singularidad, debe poseer un *locus* que también habilite y permita su existencia. Si la desplazamos de lo verdaderamente humano, de lo culturalmente construido, la diferencia comienza a formar parte de lo "natural", de ese mundo heteróclito y disperso. La diferencia, al igual que la identidad, si se construye desde los centros de dominación económica, política o mediática, termina siendo rechazada y expulsada del espacio de la identidad, porque en muchas ocasiones, lo diferente es comparado con lo inhumano o cuasi humano.

Así las cosas, muchas políticas culturales –y de gestión cultural- son políticas que se estructuran construyendo imaginarios que hacen creer que cada uno es idéntico al otro, lo que implica un rechazo al diferente. "Al mismo tiempo, es una política con lo que no podemos imaginar de los otros, para ver si es posible compatibilizar las diferencias: cómo convivir con lo que no hablan correctamente mi lengua, permiten que las mujeres no tengan velo (o lo tengan)", no aceptan los valores de la religión hegemónica o de la racionalidad científica, se enfrentan a las jerarquías o pretenden subsumirlas en la horizontalidad democrática (García Canclini, 1999b: 107).

Intersticio: tensiones en la antigüedad entre la identidad y la diferencia.

El enfrentamiento ideológico de los dos pares: identidad-humanidad y diferencia- inhumanidad, no es una cuestión nueva y puede remontarse, al menos, hasta el pensamiento clásico de la Antigüedad griega.

Hay ejemplos que clarifican lo expuesto, en uno de los diálogos platónicos puede leerse:

> "La naturaleza humana era antes muy diferente de como es hoy día. Al principio hubo tres clases de hombres: los dos sexos que subsisten hoy día y un tercero compuesto de estos dos y que ha sido destruido y del cual sólo queda el nombre. Este animal formaba una especie particular que se llamaba andrógina porque reunía al sexo masculino y al femenino, pero ya no existe y su nombre es un oprobio (Aristófanes en Platón, 1988a: 239-240).

De esta manera confundía la Antigüedad todo lo que no participaba de la cultura griega (luego grecorromana) bajo un mismo apelativo de "bárbaro" y, asimismo, rechazaba toda posible ambigüedad, como queda expuesto en el diálogo de Platón citado.

Sin embargo, las palabras más persistentes a través de los siglos, como "bárbaro", no tienen el mismo sentido en las batallas de hace 2500 años, en las empresas de conquista de hace 500, en las guerras coloniales o imperialistas, ni en tiempos de dinero electrónico y de imágenes que viajan por satélite.

Los griegos de la época clásica conocían pueblos que hablaban lenguas distintas de la suya, a estos los denominaban *bàrbaroi*. Es decir, seres que balbuceaban hablando de modo incomprensible, para los griegos.

Para mencionar otro ejemplo sobre ese rechazo de la ambigüedad, y su relación con el concepto de "bárbaro", remito al texto de Jacques Derrida (1975: 93- 265) "La farmacia de Platón", donde la dualidad del *fármacon*, que significaba "remedio" y, al mismo tiempo, "veneno", convertía al *fármacon* de la escritura en una droga peligrosa, que podía actuar como remedio para la memoria, pero paralelamente como un veneno para la perdida de la propia memoria.

Como escribe Derrida (1975: 94) el problema de la escritura debe vincularse al del "saber de memoria". Gilles Deleuze (1989: 258) –cuando se refiere al texto de Derrida- sostiene que la escritura es un simulacro, un falso pretendiente, "por cuanto pretende apoderarse del logos con violencia y engaño, o incluso suplantarlo sin pasar por el padre".

Jacques Derrida, analiza el diálogo *Fedro* de Platón, donde Sócrates trata la escritura como una droga peligrosa y, en ese diálogo, se relaciona al *fármacon* con *pharmakeus*, que es mago, brujo, términos que hacen mención a la ambigüedad del extranjero más que a la propia *otredad*. En ese contexto el *farmacón* es la pura negación de la identidad y de la sustancia...

> "(...) Sócrates compara con una droga (*fármacon*) los textos escritos que Fedro ha llevado. Ese *fármacon*, esa 'medicina', ese filtro, a la vez remedio y veneno, se introduce ya en el cuerpo del discurso con toda su ambivalencia. Ese encantamiento, esa virtud de fascinación, ese poder de hechizamiento pueden ser –por turno o simultáneamente- benéficos o maléficos. El *fármacon* sería una sustancia, con todo lo que esa palabra puede connotar, en realidad de materia de virtudes ocultas, de profundidad criptada que niega su ambivalencia al análisis,

> preparando ya el espacio de la alquimia, si no debiésemos llegar más adelante a reconocerla como la anti-sustancia misma: lo que resiste a todo filosofema, lo que excede indefinidamente como no-identidad, no esencia, no-sustancia, y proporcionándole de esa manera la inagotable adversidad de su fondo y de su ausencia de fondo" (Derrida, 1975: 103).

Esa droga es la que hace salir a Sócrates de la ciudad, que, como bien explica Fedro (Platón, 1988b: 317), nunca dejaba: "ni para viajar más allá de su frontera, ni, en resumidas cuentas, si no me equivoco, para salir fuera de las Murallas", pero el *fármacon* lo hace salir, lo atrae fuera de ella, arrastrándolo a un camino que es propiamente el del éxodo (Derrida, 1975: 103). Hay que recordar, junto con Jean-Pierre Vernant (1990: 27), que en Grecia la ciudad definía el grupo de quienes la componían "situándolos en el mismo plano horizontal". Los que no tenían acceso a este plano quedaban fuera de la ciudad y de la sociedad, en última instancia, fuera de la humanidad.

La civilización occidental ha utilizado después el término "salvaje" en el mismo sentido. No obstante, detrás de esos epítetos despectivos o reaccionarios, se disimula un mismo juicio: la palabra "salvaje" se refiere etimológicamente a la confusión e inarticulación del canto de los pájaros, que contrasta con el valor significante del lenguaje humano. Y "salvaje" quiere decir también *"del bosque"*, evocando así un género de vida animal por oposición a la cultura humana. En ambos casos no se admite la posible diversidad cultural, y se prefiere expulsar de la cultura a la naturaleza todo lo que no se ajusta a la norma según la cual se vive.

En este contexto, es de suma importancia el pensamiento de Claude Lévi-Strauss, ya que concibió el pensamiento salvaje como una noción con connotaciones positivas, considerándolo como un pensamiento construido sobre la idea del encuentro con el Otro o el intento del *mismo* por comprender al *alter*.

Gilbert Durand (2000: 68- 70), destaca que "el pensamiento salvaje", abre una nueva vía de pensamiento en occidente, se aparta de "cualquier eurocentrismo" y considera "que en todo hombre existe un patrimonio 'salvaje' infinitamente respetable". Esta posición filosófica, para Durand, hace escuela "desde entonces" (2000: 69-70). Pierre Bourdieu (1991), por su parte, llama la atención sobre el cambio que implica para el pensamiento de las ciencias sociales francesas conocer la obra de Claude Lévi-Strauss y sus seminarios en el Collège de France. Jean Conilh (1997: 454), por otro lado, expresa que el pensamiento occidental, siempre se ha sentido atraído por el pensamiento salvaje, y se pregunta si el problema que plantea Claude Lévi-Strauss no es el siguiente: "cada vez que intentamos llevar a cabo una interpretación de los salvajes, ¿no se trata, en el fondo, de un modo de darles sentido con el objeto de comprendernos a nosotros mismos?".

Para Conilh (1997), en el siglo XVIII los escritores hablaban del buen salvaje en relación con los problemas que ellos mismos se planteaban.

En resumen, Claude Lévi-Strauss, define el pensamiento salvaje con los siguientes términos:

> "(...) el sistema de postulados y de axiomas requeridos para fundar un código que permite traducir, con el mayor rendimiento posible, 'lo otro' en 'lo nuestro' y, recíprocamente, el conjunto de las condiciones en las que podemos comprendernos mejor; naturalmente, siempre con un residuo de incomprensión. En el fondo, mi intención es considerar al 'pensamiento salvaje' el punto de encuentro, el fruto de un esfuerzo de comprensión, de *mí*

> colocándome en *su* lugar y de *ellos* colocados por mí mismo en *mi* lugar (Lévi-Strauss y Ricoeur, 1997: 442).

Lévi- Strauss (1971: 21), en la "Introducción a la Obra de Marcel Mauss", considera que la no comprensión del Otro, fruto de esa valoración negativa del pensamiento salvaje, conduce a tratarlo en muchas ocasiones como a un enfermo. Después de haber observado que ningún *shaman* "es, en la vida cotidiana, un individuo anormal, neurótico o paranoico, pues de lo contrario sería considerarlo como un loco y no como un shaman" (…) Precisamente porque las conductas shamanicas son normales, resulta que en las sociedades en que existe el shaman se consideran normales determinadas conductas que en otras sociedades se considerarían y serían efectivamente patológicas (Lévi-Strauss, 21).

El pensamiento salvaje, no obstante, implica colocar a la *identidad* en el lugar de la *alteridad* y viceversa, es decir, volver a plantearse una relación binaria y estática entre la identidad y la diferencia, lo que transformaría en esencialistas nuevamente a esas *identidades*, asimismo, hay un estancamiento temporal y espacial que no permite valorar a la cultura en su propia movilidad y dinamismo. Por todo ello, y en resumen, habría que desactivar esa relación binaria e intentar buscar otras vías para el diálogo, el conflicto y la negociación entre culturas diversas.

4.1. Multiplicidad de diferencias

La diferencia, como concepto complejo y problemático, ha sido analizado por la mayor parte de los autores posestructuralistas y/o posmodernos y actualmente es uno de los ejes sobre los que más insiste el pensamiento poscolonial. Mientras los primeros centran su crítica en la modernidad, los segundos ponen en cuestionamiento el componente colonizador del proyecto moderno-capitalista-occidental.

Las diferencias son deconstruidas por diversos teóricos e investigadores, proponiendo desde diferencias como *distinciones* (Bourdieu, 1998), *repeticiones* (Deleuze, 1999 y 1992), hasta *diferencias diferentes* como es la *différance* (1989), mientras Lyotard (1996) la problematiza como la imposibilidad de resolver *el diferendo.*

De esa forma, se han buscado salidas para desarticular las perspectivas de las identidades y las diferencias, planteadas como dogmas esencialistas, cerradas en posiciones monolíticas.

4.1.1 Diferencias y habitus

Pierre Bourdieu, considera que las condiciones que presentan los *habitus,* también pueden definirse como un *sistema de diferencias*, de posiciones diferenciales.

El sociólogo sostiene que la identidad social se define y afirma en la *diferencia*. Esto es, las condiciones de existencia diferentes producen unos *habitus* diferentes, que son sistemas de esquemas generadores susceptibles de ser aplicados, por simple transferencia, a los dominios más diferentes de la práctica.

Al engendrar los distintos *habitus,* las diferencias se presentan como unas configuraciones sistemáticas de propiedades que se expresan al inscribirse objetivamente en las condiciones de existencia bajo la forma de sistemas de variaciones diferenciales que, "*percibidas* por unos agentes dotados de los necesarios esquemas de percepción y de apreciación para descubrir, interpretar y evaluar en ellos las características pertinentes, funcionan como unos estilos de vida" (1998: 170). Los estilos de vida son productos sistemáticos de los *habitus* que, percibidos en sus mutuas relaciones según los esquemas de estos últimos, devienen sistemas de signos socialmente calificados: *distinguidos*, *vulgares*. "La dialéctica de las condiciones y de los *habitus* se encuentra en la base de la alquimia que transforma la distribución del capital, resultado global de una relación de fuerzas, en sistema de diferencias percibidas, de propiedades distintivas, es decir, en distribución de capital simbólico, capital legítimo, desconocido en su verdad objetiva".

Bourdieu (1998 y 1997) propone analizar las *posiciones sociales* (concepto relacional), *las disposiciones* (o los *habitus*) y las *tomas de posición*, aunque reduce estas relaciones a las comparaciones de *sistema a sistema* (por ejemplo entre un determinado sistema social, un determinado sistema económico y el espacio social).

El habitus, es una noción relacional, que puede analizarse tanto en términos de *estructura-estructurada* como en los de *estructura-estructurante*. "Estructura estructurante, que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas, el *habitus* es también estructura estructurada", es decir, "el principio de división de clases lógicas que organiza la percepción del mundo social es a su vez producto de la incorporación de la división de clases sociales". Cada condición está definida, de modo inseparable, por sus propiedades intrínsecas y "por las propiedades relacionales que debe a su posición en el sistema de condiciones que es también un *sistema de diferencias,* de posiciones diferenciales" (Bourdieu, 1998: 170).

Es ese principio generador y unificador que traduce las características intrínsecas y relacionales de una determinada posición en un estilo de vida unitario. Es decir, "un conjunto unitario de elección de personas, de bienes y de prácticas". Los *habitus* se diferencian, y, además, son diferenciantes. "Distintos y distinguidos, también llevan a cabo distinciones: ponen en marcha principios de diferenciación diferentes o utilizan de forma diferente los principios de diferenciación comunes" (Bourdieu, 1997: 20).

Los *habitus* son principios generadores de prácticas distintas y distintivas, es decir, "lo que come el obrero y sobre todo su forma de comerlo, el deporte que practica y su manera de practicarlo, sus opiniones políticas y su manera de expresarlas", todas esas prácticas difieren sistemáticamente de lo que consume o de las actividades correspondientes del empresario industrial (1997:20). Recíprocamente, son esquemas clasificatorios, principios de clasificación, de visión y de división, aficiones diferentes.

Marcan las diferencias entre lo que es distinguido y lo que es vulgar, sin embargo, no son las mismas diferencias para unos y otros, de ahí la importancia de la estructura estructurante, que si se me permite, desestructuran las estructuras estructuradas. Para explicarnos mejor, un cierto comportamiento o cierto bien practicado o adquirido por las mismas personas pueden parecerles distinguidos a algunos, pero a otros pretenciosos u ostentosos, y a un tercer grupo vulgares.

Sin embargo, lo esencial consiste en que cuando son percibidas a través de estas categorías sociales de percepción, de estos principios de visión y de división, las diferencias en las prácticas, en los bienes poseídos, en las opiniones expresadas, se convierten en diferencias simbólicas y "constituyen un auténtico *lenguaje*" (Bourdieu, 1997: 20).

Las diferencias asociadas a las diferentes posiciones, es decir, los bienes, las prácticas y sobre todo las *maneras*, funcionan en cada sociedad, "a la manera de las diferencias constitutivas de sistemas simbólicos, como el conjunto de los fenómenos de una lengua o el conjunto de los rasgos distintivos y de las desviaciones diferenciales que son constitutivas de un sistema mítico, es decir, como signos diferenciales" (Bourdieu, 1997: 20).

El *habitus* es a la vez el *principio generador* de prácticas objetivamente *clasificables* y el *sistema de clasificación* (*principium divisionis*) de estas prácticas. Es la relación entre esas dos capacidades las que definen al *habitus* –la capacidad de producir unas prácticas y unas obras *clasificables*, de diferenciar y de apreciar estas prácticas-, donde se constituye el mundo social representado, es decir, el espacio de los estilos de vida. La relación que se establece de hecho "entre las características pertinentes de la condición económica y social (el volumen y la estructura del capital aprehendido sincrónicamente y diacrónicamente) y las características distintivas asociadas con la posición correspondiente en el espacio de los estilos de vida", llega a ser una relación inteligible por la construcción del *habitus* como fórmula generadora "que permite justificar simultáneamente las prácticas y los productos enclasables, y los juicios, a su vez enclasados, que constituyen a estas prácticas y a estas obras en un sistema de signos distintivos" (1998: 170).

Bourdieu (2002: 15) plantea el siguiente ejemplo:

> "Basta con imaginar lo que ocurriría si, como en las fábulas, los perros, los zorros y los lobos tuvieran voz a la hora de establecer la clasificación de los cánidos y los límites de variación aceptables entre los miembros reconocidos de la especie y si la jerarquía de las características consideradas para determinar los rangos en la jerarquía de los géneros y de las especies tuviera la facultad de fijar las posibilidades de acceso a la pitanza, o a los premios de belleza".

Para Bourdieu (1991), en lugar de ser esencialistas o principios naturales, las clasificaciones sociales son arbitrarios culturales, es decir, construcciones que se movilizan y no tienen casilleros fijos para los seres que se clasificarán. De esa forma, los mal clasificados pueden rechazar el principio de clasificación que les otorga el peor lugar. La historia muestra, según Bourdieu (2002: 15), que los dominados casi siempre guiados por los pretendientes al monopolio del poder de juzgar y de clasificar, pueden sacudirse y liberarse del yugo de la clasificación legítima y transformar la visión del mundo liberándose de los límites establecidos.

El crítico aclara que pensar como tal el espacio de la lucha de las clasificaciones, y la posición del sociólogo en este espacio o en relación con él, no implica aniquilar la ciencia en el relativismo. Significa, no obstante, cambiar la visión que considera al sociólogo como el árbitro imparcial o el espectador divino, el único capacitado para decir dónde está la verdad. "Pero sí es el que trata de decir la verdad de las luchas donde se dirime –entre otras cosas- la verdad" (Bourdieu, 2002: 17).

Al sociólogo le corresponde la tarea de construir un modelo verdadero de las luchas por la imposición de la representación verdadera de la realidad, que contribuyen a hacer la realidad tal como se presenta para su consignación.

El concepto de *habitus* lo retoma Pierre Bourdieu de Marcel Mauss (1971), y las visiones de ambos, intentan apartarse de la noción tradicional y estática de hábito. Mauss aclara que utiliza el término en latín (*habitus*) para diferenciarlo de la noción de hábito. Este concepto, por otra parte, permanece en el centro del pragmatismo peirciano, y funciona como un marco contra el que tiene lugar un acontecimiento.

Sin embargo, *el habitus*, para Pierre Bourdieu (2002), es un principio que genera prácticas objetivas y las clasifica, colocándolas en sus correspondientes casilleros, pero, paralelamente, es el sistema que clasifica por división esas prácticas, posibilitando las discontinuidades por la acción de las *estructuras estructurantes*.

Volviendo a la consideración del *habitus*, observen y comparen las estrechas relaciones entre el pensamiento de Pierre Bourdieu y el de Marcel Mauss.

Escribe Mauss:

> "Durante muchos años he repensado sobre (la) idea de la naturaleza social del 'habitus' y observen cómo lo digo en latín, ya que la palabra traduce mucho mejor que 'costumbre', el 'exis', lo 'adquirido' y la 'facultad' de Aristóteles (que era un psicólogo). La palabra no recoge los hábitos metafísicos (…). Estos 'hábitos' varían no sólo con los individuos y sus imitaciones, sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda. Hay que hablar de técnicas, con la consiguiente labor de la razón práctica colectiva e individual, allí donde normalmente se habla del alma y de sus facultades de repetición" (1971: 340).

Ese concepto de técnica en Mauss es muy destacable, porque incluye la posibilidad de considerar a los seres humanos, sus movimientos y los cambios que se producen a lo largo de toda su vida, no como mecanismos estáticos, permanentes a lo largo del tiempo, sino como técnicas que van cambiando, en algunos casos, discontinuamente.

Por otra parte, las visiones de Marcel Mauss y de Pierre Bourdieu, tienen un "aire de familia" con las reflexiones de Michel Foucault (1982) sobre la temática del cuerpo-poder. No hay que obviar que las reflexiones de Mauss se encuentran en un ensayo sobre "Técnicas y movimientos corporales". Lévi-Strauss (1971: 16), por su parte, en "Introducción a la obra de Marcel Mauss", indica que los conceptos de Mauss permiten contrarrestar los prejuicios racistas porque mientras estas concepciones desean ver al hombre como un producto de su cuerpo, por el contrario es el hombre quien siempre y en todo lugar ha sabido hacer de su cuerpo un producto de sus técnicas y de sus actuaciones. "Pero no son sólo razones morales y prácticas las que militan en su favor; aportaría informaciones de una riqueza insospechada sobre migraciones, contactos culturales o aportaciones que se sitúan en un pasado lejano y cuyos gestos", insignificantes, en apariencia, transmitidos de generación en generación, protegidos incluso por su misma insignificancia, "dan mejor testimonio que los yacimientos arqueológicos o los monumentos a determinadas personas" (Lévi-Strauss, 16).

Observen la similitud entre las ideas de Mauss, Bourdieu y Foucault, y, asimismo, comparen con la cita de Lévi-Strauss:

> "Me pregunto, en efecto, si antes de plantear la cuestión de la ideología, no se sería más materialista estudiando la cuestión del cuerpo y los efectos del poder sobre él. Porque lo que me fastidia en estos análisis que privilegian la ideología, es que se supone siempre un sujeto humano cuyo modelo ha sido proporcionado por la filosofía clásica y que estaría dotado de una conciencia en la que el poder vendría a ampararse (Foucault, 1982: 106).

Para Bourdieu (2002: 41): "el cuerpo está en el mundo social, pero el mundo social está en el cuerpo". Lévi-Strauss (1971: 16), por su parte, en la "Introducción de la Obra de Marcel Mauss" de 1950 (la similitud con el pensamiento de Bourdieu es más evidente todavía), indica que "la posición de la mano del hombre durante la micción, la preferencia por lavarse en agua corriente o estancada, siempre viva en la costumbre de cerrar o dejar abierto el tapón del lavabo mientras corre el agua", son ejemplos de una arqueología de las costumbres corporales que en la Europa moderna y en otros continentes, "aportarían al historiador de la cultura conocimientos de tanto valor como los de la prehistoria o la filología".

En la actualidad, diversos/as teóricos/as e investigadores/as de la comunicación (Baitello jr; Kamper; Segura Contrera; Gebauer y Wulf), proponen investigar sobre la arqueología del cuerpo. "El cuerpo vivo y concreto es movimiento, al ser movimiento es tiempo y memoria, y al ser tiempo, es abstracto y fugaz" (Baitello, 2008: 66). Gebauer y Wulf (2005), paralelamente, introducen en el análisis de una antropología del cuerpo el concepto de mímesis –esto es, un sujeto que vive en un mundo ya existente, independiente de lo ya dado, y que por medio de sus acciones va otorgándole formas al mundo-, analizando, de esa forma, las acciones sociales, los rituales, juegos y las producciones estéticas.

Si se propone en esta investigación pasar del concepto cerrado de identidad por el más abierto, flexible y múltiple de identificaciones, el *habitus* permite desarticular las formas sociales que reducen el saber hacer y el saber decir a una acción individual o a una estructura impuesta. Los estilos de vida analizados (Bourdieu, 1998: 170- ss), permiten distinguir a un pintor o a un escritor como a un hombre por su modo de andar.

Sin embargo, Bourdieu está demasiado apegado a la estructura, le cuesta apartarse de ella y aunque intenta desestructurar el concepto de *habitus* a partir de las *estructuras estructurantes*, que movilizarían las *estructuras estructuradas*, siempre termina sus concepciones considerando a la sociedad y a la cultura como estructuras estables, y los llamados *signos distintivos* toman las diferencias como identidades y no como diferencias movilizables por los propios flujos sociales. Esta visión no permite liberar definitivamente a las identificaciones y considerarlas como moldes que encuentran permanentemente nuevas formas *rizomáticas*, pero que nunca logran conformar una forma o estructura definitiva.

4.1.2. ***Difiriendo*** **las diferencias y crítica al discurso sobre la universalidad.**

Así como Pierre Bourdieu concibe las diferencias como *distinciones*, uno de los mentores de la *posmodernidad* Jean François Lyotard (1996: 9) considera que *el diferendo*[3] que enfrenta las diferentes posiciones *diferenciales,* por ejemplo dos opiniones sobre un tema determinado, no puede resolverse equitativamente porque no existe un régimen de proposiciones o un género de discurso que goce de una autoridad universal como para resolverlo.

Por ejemplo en el caso de un conflicto entre por lo menos dos partes, éste no puede zanjarse equitativamente por falta de una regla de juicio aplicable a las dos argumentaciones (Lyotard, 9).

Si la homogeneidad está del lado de la identidad, la heterogeneidad con el del *desacuerdo* o de la *diferencia*. Jean François Lyotard (1996: 9- ss.) propone como características de la diferencia, la imposibilidad de evitar los conflictos y la ausencia de un discurso universal. Así pues, el giro del lenguaje en la filosofía occidental, es correlativo, al ocaso de los discursos universalistas. Por ello, Lyotard en su obra intenta "dar testimonio de la diferencia" (Lyotard, 1996: 9-10).

El ocaso de los discursos universalistas que tanta importancia tienen para el planteamiento sobre la diferencia, según Terry Cochran (1996), se ubica actualmente en el contexto de "la insondable aceleración del cambio histórico" que afecta a diversas áreas de la existencia, desde lo tecnológico a lo político, desde lo económico a lo ecológico. De esa forma se muestra, cada vez más, la impotencia, "sino la irrelevancia", de las categorías tradicionales de conocimiento.

Alain Touraine (1993: 266), por su parte, se refiere en la *Crítica de la modernidad*, a una subjetividad que ya no implica la presencia en nosotros de lo universal. En la modernidad se entendía por sujeto, la creación de un mundo "regido por unas leyes racionales e inteligibles para el pensamiento del hombre". De modo que la formación del hombre como sujeto fue identificada, con el aprendizaje del pensamiento racional y con la capacidad de resistir las presiones de la costumbre y del deseo para no someterse más que al gobierno de la razón universal.

Félix Guattari (1996: 12), paralelamente, considera que esa crisis de lo universal es uno de los órdenes de problemas que nos incitan a extender la definición de la subjetividad, superando la oposición clásica entre sujeto individual y sociedad.

Los otros órdenes de problemas son: la irrupción de factores subjetivos, el desarrollo masivo de las producciones maquínicas de subjetividad y la acentuación de aspectos etológicos y ecológicos relativos a la subjetividad humana. "Los factores subjetivos ocuparon siempre un lugar importante en la Historia. Pero, al parecer, van adquiriendo un papel preponderante desde que los *mass media* de alcance mundial comienzan a relevarlos" (Guattari, 1996: 12).

[3] Hay que tener en cuenta que la obra de Jean François Lyotard *Le différend* fue traducido como *La diferencia* en lugar de traducirse como *el diferendo*.

4.1.3. Diferencias como repeticiones.

Otra visión de la diferencia es la que plantea Gilles Deleuze (1992 y 1995) al considerarla como *repetición*. La repetición para Gilles Deleuze no implica un pensamiento generalista, ni un pensamiento sobre *lo mismo*, sino un *pensamiento diferente* o *pensamiento de la diferencia*. "(....) la repetición ya no sería triste cabrilleo de lo idéntico, sino diferencia desplazada", escribe Foucault (1995) analizando el texto de Gilles Deleuze *Diferencia y Repetición*.

Lo que retorna, por tanto, no es lo idéntico, lo análogo o lo semejante, sino la singularidad como diferencia. Como conducta y como punto de vista concierne a una singularidad incambiable e insustituible. "Los reflejos, los ecos, los dobles, las almas no son del dominio de la semejanza o de la equivalencia; y de la misma forma que no existe posible sustitución entre los verdaderos gemelos, no hay posibilidad de cambiar su alma". Mientras que el intercambio es el criterio de la generalidad, el robo y la donación están del lado de la repetición (Deleuze, 1995: 50).

El principal aporte de Deleuze en este tema es considerar la repetición como una forma de comportarse, pero en relación con algo único o singular, y no como una semejanza o equivalencia. "La fiesta no tiene más paradoja aparente que repetir un 'irrecomenzable'. No es añadir una segunda y tercera vez a la primera, sino llevar la primera vez a la 'enésima' potencia" (1995: 50). La repetición, por otra parte, no es la *ley* sino la trasgresión de la misma.

Sin embargo, en este repaso de las posiciones sobre las diferencias, hay que tener en cuenta que la consideración de Pierre Bourdieu y Gilles Deleuze se distancian en un punto fundamental, mientras que para el primero la diferencia es una de las características del *habitus*, para el segundo la repetición se opone a la antigua categoría de la reminiscencia y a la moderna del *habitus*.

Mientras la perspectiva de Bourdieu sigue anclada en las estructuras, Deleuze rompe con ellas radicalmente. "Mediante el disfraz y el orden del símbolo, la diferencia está comprendida en la repetición" (1995: 84). En todo lugar está la máscara, el travesti, lo vestido, la verdad de lo desnudo. "La máscara es el verdadero sujeto de la repetición" (Deleuze, 85).

En términos de Deleuze:

> "Una obra de arte es repetida como singularidad sin concepto, y no es por azar que un poema debe ser aprendido de memoria. La cabeza es el órgano de los intercambios, pero el corazón es el órgano amoroso de la repetición. (Cierto que la repetición también concierne a la cabeza, pero precisamente porque es su terror o su paradoja). Pius Servien distinguía con razón dos lenguajes: el lenguaje de las ciencias, dominado por el símbolo de igualdad y en el que cada término puede ser reemplazado por otros, y el lenguaje lírico, en el que cada término, irremplazable, sólo puede ser repetido (1995: 51).

4.2. Propuestas para activar los terceros espacios desde la diferencia.

En las páginas anteriores se intentó desactivar la identidad como esencia sustancial, como "identidad asesina" (Maalouf, 1999), buscando diferentes mecanismos (inspirados en diversos/as teóricos/as)

que permitieron salir de las perspectivas esencialistas, que no hacen más que estabilizar a los *mismos* e intentar expulsar o marginar a *las alteridades*, y a la diferencia.

Ahora, en las próximas páginas, continúo con el planteamiento que implique buscar dispositivos teórico- conceptuales, y, por ello, prácticos, que deslegitimen la perspectiva binaria (idem/alter), o la ecuación nosotros/ellos.

Es un contexto, donde los discursos universales entran en crisis, y, al mismo tiempo, las distancias se reducen y las posibilidades de identificarse con un territorio, una lengua o una religión se multiplican. De las homogeneidades de la identidad a las heterogeneidades de las identificaciones y de las diferencias. No obstante, se produce el movimiento paradójico de que muchas comunidades intentan encerrarse en sus identidades imposibilitando las negociaciones y los diálogos culturales. Estas paradojas y ambigüedades marcan un punto de inflexión en las narraciones y en las imágenes sobre la diferencia cultural.

Posteriormente, también se alertó sobre otro posible esencialismo que es el que persigue a la diferencia y también a la alteridad, para salir de esos discursos cerrados, se han analizado diversas vías para su estudio, desde los terceros espacios: intersticios, entres, hibridaciones, mestizajes y criollizaciones.

Con todo lo dicho, considero de importancia para contextualizar la construcción de las identificaciones culturales en una sociedad donde las culturas se multiplican y pluralizan, cambiar el debate binario sobre la identidad y la alteridad y pasar a un tercer término que tensiona esa binariedad.

Por una parte, propongo como objetivo que en lugar de estudiar esas nociones como esencialistas, y cada una de ellas totalizadoras, analizar las *grietas*, los *intervalos*, o en palabras que preferimos, *el entre* que se desplaza *intersticialmente* por entre ellas. En segundo lugar, planteo como proposición una nueva vía de estudio de *la diferencia*, porque intentar encontrar *comunidades naturales* o lugares donde se proclamen las *superioridades culturales* es un contrasentido histórico, que intenta ocultar o negar, que las sociedades avanzan inexorablemente hacia una creciente interrelación cultural. La multiplicidad cultural, actualmente, es inevitable. Desde ese punto de vista esta pesquisa se sustenta en las mezclas, los intersticios y se ubican en los *entres* de las culturas.

La primera propuesta consistió en pasar de la noción de identidad a la de identificación. Ahora dedico la exposición al pasaje de las identificaciones a las *diferencias diferentes*, o concepciones opcionales sobre la *diferencia*.

Un primer dispositivo de deconstrucción es el de la *différance*. La différance deconstructiva no se traduce al español, asimismo, en francés se pronuncia igual que différence (diferencia), y, por ello se distingue solamente en la escritura, "la a de la différance (...) no se oye, permanece silenciosa, secreta y discreta como una tumba" (Derrida, 1989: 40). Aunque se la traduce, en algunas ocasiones, como diferancia o diferenzia (sea la traducción en Argentina o en España por su homofonía), prefiero mantener el término tal como lo propone Derrida, al no encontrar en español una noción adecuada que produzca el mismo efecto. (...) "Neografismo por lo que provisionalmente llamaré la palabra o el concepto de *différance* y que no es, ya lo veremos, literalmente, ni una palabra ni un concepto" (Derrida, 1989: 40).

¿Por qué no hablar únicamente de diferencias o de diferenciaciones? Porque ambos conceptos mantienen la relación binaria con la identidad y se definen, desde esa perspectiva, como una alteridad radical. Esa visión, asimismo, mantiene la esencia de las identidades, extremo del que pretendo apartarme.

Como escribe Derrida (1989: 49): "Entre otras confusiones", que propicia la diferencia, consiste en pensar en alguna unidad "orgánica, originaria y homogénea, que en algún momento dado viene a dividir, a recibir la diferencia como un acontecimiento". Tampoco esos términos cubren un segundo sentido de *la différance*, que es temporal, y que consiste en el *diferir*, en la demora temporalizadora. *La différance*, por otra parte, no tolera las oposiciones que sí cubren a la diferencia, y se traslada por *entre* las grietas, como líneas de fuga que no permiten principios ni finales.

En términos culturales no toleraría la oposición entre humanidad (identidad) y no humanidad (alteridad), tan cara al pensamiento occidental, por lo menos desde la Antigüedad griega. Podríamos tomar todas las parejas en oposición, partiendo de la definición de la identidad como la relación entre la singularidad y la diferencia o la oposición entre la identidad y la alteridad, y *la differánce* no borrará las oposiciones, sino que anunciará una necesidad tal que uno de los términos aparecerá como la diferencia del otro, como el otro diferido en la economía del mismo.

Por eso en lugar de considerar una diferencia, como alteridad radical, que se enfrente a una identidad desde una visión binaria, planteo pasar a una diferencia que se deslice dentro de otras diferencias. "No se puede decir dónde terminan los británicos y dónde empiezan sus colonias, dónde terminan los españoles y dónde empiezan los latinoamericanos, donde empiezan los latinoamericanos y dónde los indígenas" (García Canclini citando a Stuart Hall, 1999b: 122-123).

Los habitantes de las Américas (utilizando la expresión de Darcy Ribeiro, 1985), son indígenas, negros, europeos, pero fundamentalmente, mestizos. Son griegos e íberos, romanos y judíos, árabes, cristianos y gitanos. O sea: España y las culturas ubicadas allende del Atlántico, son centros donde múltiples culturas se encuentran, centros de incorporación y no de exclusión. Cuando se excluyen se traicionan y empobrecen; si son incluyentes, se enriquecen y se encuentran a sí mismos (Fuentes, 1992).

Para Carlos Fuentes (1992: 14), la crisis que empobreció a América Latina, también puso en las manos de los latinoamericanos la riqueza de la cultura, y los obligó a darse cuenta de que "no existe un solo latinoamericano, desde el Río Bravo hasta el Cabo de Hornos, que no sea heredero legítimo de todos y cada uno de los aspectos" de la tradición cultural de América Latina. Una tradición que se extiende de las piedras de Chichén Itza y Machu Picchu a las modernas influencias indígenas en la pintura y en la arquitectura. Del barroco de la era colonial a la literatura contemporánea de Jorge Luis Borges, Juan Carlos Onetti, Gabriel García Márquez o el citado Carlos Fuentes. De Frida a Diego Rivera, de Piazzolla a Vinicius de Moraes, de Oswald de Andrade al concretismo y de éste al muralismo.

"Y de la múltiple presencia europea en el hemisferio –ibérica, y a través de Iberia, mediterránea, romana, griega y también árabe y judía"- a la singular y suficiente presencia de la África negra. "Y de los primerísimos inmigrantes a través del estrecho de Bering, al más reciente trabajador indocumentado que anoche cruzó la frontera entre México y los Estados Unidos" (Fuentes, 1992: 14).

En primera persona Carlos Fuentes escribe: "(...) seré apasionado, porque el tema me concierne íntimamente como hombre, como escritor y como ciudadano, de México, en la América Latina, y escribiendo en la lengua castellana" (Fuentes, 15).

En esta *différance* se conjugan heterogeneidades diversas; lo híbrido no es un dato suplementario sino la posibilidad de desterrar las maneras binarias de pensar la diferencia.

La *différance* se relaciona con lo que es *otro*, pero no como esencia totalizadora, sino con lo que difiere de esa alteridad. Se relaciona con la singularidad de un otro *imprevisible*, nómada *des*-conocido, y por tanto, no *estigmatizable*. Es un *"ven"* que no se puede, ni debe determinar de antemano, ni como sujeto, yo, conciencia. Una brecha en el modo de pensar binario.

La *différance* es *indecidible*[4], es decir, unidades de simulacro, "'falsas' propiedades verbales, nominales o semánticas", que no se dejan apresar en la oposición filosófica binaria, pero que la habitan, se resisten a ella y las desorganizan pero sin constituir un tercer término o una solución al estilo de la dialéctica (Derrida, 1989). Elementos que pudiéndose reinscribir en una cadena de sustituciones, son, sin embargo, irreductibles a cualquier forma de operación lógica o dialéctica. No se pueden encerrar en definiciones o significados, ni en la cadena de oposiciones clásicas binarias que rigen los discursos, de esa forma producen resquebrajamientos y contaminaciones en el campo de la lógica discursiva.

Centrándome en el *indecidible* que me interesa en estos momentos: *la différance*. Ésta no significa únicamente, como se ha creído demasiado a menudo y tan ingenuamente, diferir, retraso, demora, *"posposición"*. En la "incoercible" *différance* se desencadena el aquí-ahora. "Sin retraso, sin demora pero sin presencia, es el precipitarse de una singularidad absoluta, singular porque difiere-y-es-diferente (différante)", justamente, y siempre otra, que se liga a la forma del instante, "*en la inminencia y en la urgencia*": incluso si se dirige hacia lo que queda por venir, "está la prenda (promesa, compromiso, inyunción y respuesta a la inyunción, etc.)". No hay *différance* sin alteridad, pero no hay alteridad sin singularidad, y no hay singularidad sin aquí-ahora (Derrida, 44-45).

En palabras de Edward Said (1996: 51), las culturas no constituyen entes unitarios, autónomos o monolíticos, sino que adoptan más elementos foráneos, "más alteridades o diferencias de las que conscientemente excluyen".

Las culturas se van constituyendo a partir de la *différance*, más que del diálogo entre la identidad y la alteridad que lleva aparejado el peligro del esencialismo. La pregunta clave la formulamos con Said (1996: 51- 52): "¿Quién, en India o en Argelia, puede separar con solvencia los componentes británicos o franceses pretéritos de la realidad presente, o quién, en Inglaterra o Francia, puede trazar un círculo alrededor del Londres inglés o del París francés que excluya el efecto de India o de Argelia sobre esas dos ciudades imperiales?". Estas situaciones se han incrementado actualmente con el aumento de la inmigración, donde Londres, París o Madrid tienen gran cantidad de pobladores provenientes de las antiguas colonias. Por tanto, se han incrementado las formas de la *différance*, que como un palimpsesto implica que un pasado emerja tenazmente en las huellas del presente.

[4] *Los indecidibles* son numerosos, entre otros, mencionaré a algunos de ellos: *différance*, *diseminación*, *espectro*, *phármakon*, *himen*, *escritura, huella*, *grama*, *margen*, *resto*, *ceniza*.

5. Crisis de las identidades: narraciones, imágenes y *subliminalidad camp*

"Muchas cosas en el mundo carecen de nombre; y hay muchas cosas que, aun cuando posean nombre, nunca han sido descritas. Una de éstas es la sensibilidad –inconfundiblemente moderna, una variante de la sofisticación pero difícilmente identificable con ésta –que atiende por camp, *un nombre de culto.*
Una sensibilidad (en tanto es algo diferente de una idea) constituye uno de los temas más difíciles de tratar; pero hay razones específicas por las que lo camp*, en particular, nunca ha sido discutido. No es un modo natural de sensibilidad, suponiendo que tal cosa exista. Es más, la esencia de lo* camp *es el amor a lo no natural: al artificio y a la exageración".*
Susan Sontag.

De lo sublime kantiano a la subliminalidad camp.
Fredric Jameson.

Entre dos culturas hay siempre una distancia diferencial, indica Lévi- Strauss, inspirado en el concepto de diferencia de Saussure, para quien –vale recordar- entre dos signos, también, hay una distancia y ésta nunca se termina de cubrir. No es posible, de acuerdo a estas visiones, construir identidades sustantivas, ni estáticas, en la medida en que no se pueden generalizar, ni naturalizar a las culturas, al no poder cubrir ese *vacío,* ni unir *esas distancias o diferencias* que las separan. Para Lévi-Strauss, habría que orientar la búsqueda de la identidad, por la vía opuesta a la de un sustancialismo dinámico; "sería considerando que la identidad es una especie de fondo virtual al cual nos es indispensable referirnos para explicar cierto número de cosas, pero sin que tenga jamás un fondo real".

La solución de esta antinomia de la cual parte el antropólogo y por la cual se acusa a la etnología de reducir a las sociedades diferentes a la identidad, "sólo existe en el esfuerzo de las ciencias humanas por superar esa noción de identidad y ver que su existencia es puramente teórica: es la existencia de un límite al cual no corresponde en realidad experiencia ninguna". Como se observa, Lévi- Strauss brinda claves teóricas fundamentales para poner en cuestionamiento a la identidad monolítica, sostenida sobre el discurso de la unidad sin resquebrajamientos, a partir del concepto de distancia diferencial.

Esta investigación, parafraseando a Lévi-Strauss, persigue ese objetivo de superar la noción de identidad, pero no para proponer nuevas propuestas dogmáticas y monolíticas o retomar a los universales, sino para plantear las aperturas de las *identificaciones*, como construcciones flexibles y dinámicas, y pasar, desde ellas, hacia la construcción creativa de la différance (diferencias de las diferencias).

Sin embargo, me interesa destacar, particularmente, ese concepto de identidad, porque al considerarla como "fondo virtual", se aparta de cualquier visión esencialista y sustancial, y se concibe desde el conjunto de rasgos diacríticos que conforman la singularidad.

La definición de la identidad como virtualidad, por otro lado, se puede relacionar con la importancia que le otorga Miquel Rodrigo Alsina (2001: 76) a los medios de comunicación en el uso político de las identidades, que, en algunos momentos, pueden traer aparejadas consecuencias no deseadas, como atrincherarlas y cerrarlas sobre sí mismas.

Rodrigo Alsina (76) considera que los medios de comunicación proponen modelos de identidad tanto intra como extraculturales. "Las identidades intraculturales serían, por ejemplo, las identidades masculinas y femeninas en una cultura determinada" (Rodrigo, 2001: 76). Las segundas cubrirían a las personas de otras culturas, a las alteridades que se encuentran alejadas del espacio de la mismidad.

"En definitiva, los medios de comunicación se convierten en abastecedores de identidades con los que las personas van sintiéndose identificadas o diferenciadas y les permiten, además, encontrar un cierto apoyo para la adscripción a determinada identidad" (2001: 76).

En los capítulos anteriores indicaba, con casos concretos, sobre el etnocentrismo que rodeaba a ciertos discursos e imágenes mediáticas y que se presentaban (y se siguen exponiendo) como visiones únicas y monolíticas. Sin embargo, no hay que perder de vista que en el entorno mediático conviven posturas enfrentadas y contradictorias.

Pese a ello, en la sociedad mediática y postespectacular, cada vez se *ven* con mayor *cotidianeidad* espantosos espectáculos electrónicos (Subirats, 1997) y, se revelan, desesperadas matanzas para reafirmar ciertas identidades que supuestamente se pueden estar perdiendo. "La construcción televisiva de identidades nacionalistas, la movilización masiva de la población civil a través de estímulos racistas y la exaltación del terrorismo, el uso de los medios informativos por aparatos estatales para campañas de terror civil", son algunas de las características que menciona Subirats para ejemplificar los espectáculos electrónicos contemporáneos (1997: 155).

Josetxo Beriain (2011), por ejemplo, escribe sobre el sujeto transgresor y transgredido por el terror de corte neoreligioso. Se refiere, en definitiva, al "sujeto" que pone fronteras pero para superarlas, situándose, siempre, más allá de ellas. El terror es el tema que cruza por el texto de Beriain, para quien las conductas humanas son transgredidas y aglutinan las luces y las sombras, lo sublime y lo siniestro, el Bien y el Mal, implícitos en los proyectos culturales de una serie de formas de ser y de creer ser modernos.

Félix Guattari y Antonio Negri (1999: 21), por su parte, sostienen que la vida cotidiana se encuentra recorrida por estremecimientos de miedo. "Un miedo que no es ya el que describía Hobbes –guerra permanente del uno contra el otro, segmentalidad feroz de los intereses y las voluntades de poder"-, se trata ahora de un miedo trascendental que infiltra la muerte en las conciencias individuales y polariza a toda la humanidad en un punto de catástrofe (Guattari y Negri, 21). Como escribía, no hay que obviar las alianzas entre las industrias de la comunicación y las militares y como se necesitan y potencian la una a la otra.

Guattari y Negri (1999: 21), prosiguen afirmando que la esperanza se prohíbe y está desterrada de ese universo, mientras que la vida cotidiana no es otra cosa que "tristeza, aburrimiento, monotonía, en tanto que no logra organizarse para romper el sentido de esta espantosa ciénaga de absurdos". La palabra colectiva *–el discurso pretencioso*, fiesta del *logos* o cómplice concertación- ha sido expropiada por el discurso y las imágenes de los medios de comunicación. Las relaciones están marcadas por la

"indiferencia", se procede al desconocimiento simulado de la verdad del otro y en consecuencia de la propia, que cada cual acaba por detestar. Lo cual, sin embargo, no deja de generar sufrimiento.

La trama de los sentimientos más elementales se disgrega en la medida en que no consigue ya anudarse a líneas de deseo y de esperanza. Una guerra larvada atraviesa el mundo desde hace treinta años sin que la conciencia colectiva la perciba como acontecimiento clave de la historia, como empresa de destrucción masiva, tenaz, encarnizada (Guattari y Negri, 1999: 21).

5.1. De virtualidades y *sublimes tecnológicos*

La disolución de la identidad individual del sujeto socializado, en el espacio electrónico, no es un hecho inédito, sino, como escribe Subirats (1983: 245), es un paso más en la crisis de la identidad cultural del sujeto moderno. Por un lado, se produce la positiva desintegración de las identidades monolíticas en beneficio de identificaciones abiertas, flexibles y plurales, pero, por otro lado, éstas no pueden ocultar, el aspecto negativo que tiene la disolución de las identidades subjetivas. Uno de ellos es el interés colectivo, que de manera inaudita, despierta últimamente el problema de la locura y no sólo por la desintegración de la conciencia, sino a través del proceso de identificación cultural con ella y con los fenómenos de marginación y desintegración social (Subirats, 1983: 248). En otros términos, se produce el vaivén entre crisis de las identidades y, cuando no perdida de ellas, y el incremento de la "demanda de 'historias de identidad'" (Bauman, 2003: 117).

No es casual que en el periodismo, cada vez más, abundan las llamadas "historias de vida". Es decir, de un relato que intenta incrementar la emocionalidad del "espectador". Carlos Ossa (2009: 93), releyendo las tesis que escribió Leonor Arfuch (2002) en *El espacio biográfico* indica que "habría en la cultura moderna una reconfiguración de los discursos sobre la experiencia, que en su afán de credibilidad han modificado las nociones de espacio privado y público. Hoy, estamos ante una multiplicidad discursiva (Mijail Bajtin) que intenta recuperar las hablas cotidianas y sacarlas del enmudecimiento en que las pusieron concepciones modernas que solo privilegiaron lo social".

Aún más indica Arfuch (2002: 24): "la insistencia en la mostración pública de la privacidad, de todos los tonos posibles de las historias de vida y de la intimidad –en esa hibridación que desafía la frontera entre los géneros consagrados y las reelaboraciones paródicas, irreverentes o banales-, lejos de aparecer simplemente como un despliegue azaroso en la estrategia de captación de audiencias, se inviste de nuevos sentidos y valoraciones, trazando figuras contrastivas de la subjetividad contemporánea".

A estos relatos, hay que sumarle las alianzas que se dan contemporáneamente entre el poder económico y político del imperio y algunos medios de comunicación, situación que tiene consecuencias graves para la construcción de los imaginarios sobre las identidades culturales. Es decir, no es posible separar lo tecnológico de lo político, menos aún, si estamos analizando el papel de los medios de comunicación en la construcción de las narrativas sobre las identidades culturales. Los relatos actuales no pasan únicamente por los agentes de socialización, sino por las máquinas tecnológicas que construyen nuevas identidades o reafirman las ya existentes y crean una diversidad de imaginarios (Segura Contrera, 2010).

En palabras de Néstor García Canclini (1999: 79): "la interculturalidad se produce hoy más a través de comunicaciones mediáticas que por movimientos migratorios". Sin embargo, no hay que seguir una especie de *ideología técnica* que presenta a la tecnología solamente como causa de efectos de sentido y no la considera como efecto, a su vez, de causas económicas e ideológicas determinadas históricamente. Los cambios técnicos no pueden aislarse de las fuerzas económicas que los producen y los intereses que se mueven detrás de ellos. "La tecnología, ni genera por sí sola procesos sociales ni es un mero síntoma de procesos más amplios: plantear el problema en unos términos o en otros no deja de abstraer la relación intrínseca", entre sociedad y tecnología (Méndez Rubio, 1997: 192).

No obstante estos fenómenos tecnológicos de construcción de realidades no eran (ni son) fenómenos exclusivos de esta época, como planteaba. Volviendo al caso del cine, Serguéi Eisenstein (Subirats, 1997: 155), indica que no es un hecho o fábrica de hechos, es mucho más poderoso que eso, una fábrica de actitudes y posiciones frente a los hechos. "Es una máquina de producción de realidades y de las actitudes frente a ellas".

Actualmente, no obstante, la situación es más complicada porque cambian los estatutos de los ejes: virtual-actual, simulacro-realidad, ya que la virtualidad y la simulación no se enfrentan a la realidad ni a la actualidad sino que las sustituyen en *prótesis*. Paralelamente, aumentan los intentos de explicación psicoanalítica –tomando como referencia al último Lacan-, que pretenden interrogar ese presente vaciado de representación, desde la conmoción de lo real (Žižek, 2008). Es decir, no desde la realidad sino desde su vacío (Esposito, 2009: 54).

Como escribe Jacques Derrida, el dispositivo técnico al autonomizarse y adquirir validez como máquina y cuerpo pro-tético, permite *telecopar* la vista, es decir, "con la ayuda de un nuevo aparato óptico se puede por fin ver la vista, no sólo el paisaje natural, la ciudad, el puente y el abismo" (1997: 138).

Intersticio: etapas de las miradas

Hace algunos años Roland Barthes (1990) pedía más que una historia de las imágenes una historia de las miradas. Fredric Jameson (1997: 1), años después, plantea que dentro de la teoría de la visión –"que necesariamente depende de la elaboración histórica de una cultura social y de una experiencia social de la visión que después teoriza"- se pueden distinguir tres etapas en los siglos XX y XXI: la primera es colonial (o el momento Sartre-Fanon), la segunda es burocrática (o foucaultiana) y la tercera posmoderna (que es el período al que se refiere en el párrafo anterior Jacques Derrida). Detallaré los tres momentos porque considero que tienen importancia en el análisis de la relación entre lo tecnológico, lo político-económico y la construcción de las identidades culturales. Y además, para concebir el mayor peso que en esa construcción adquieren los medios tecnológicos en el actual capitalismo tardío, retomando la expresión de Ernest Mandel (1979). También da cuenta del pasaje del período colonial al postconial y de éste al posmoderno, imperial (según el teórico que se tome como referencia) o, retomando la expresión de Guy Debord (1999 y 1990), *espectacular* y *postespectacular*. Asimismo, permite analizar la violencia que ciertos regímenes de visibilidad ejercen sobre el sentido de la vista (Ferrer, 2000: 9).

La violencia de la mirada, a su vez, interroga a la propia cámara en esta etapa posmoderna vaciada de referencialidad. Es el caso del fotoperiodista Emilio Morenatti que, en abril de 2011, abrió las puertas de la exposición "Paquistán un país en crisis" en el Instituto Valenciano de Arte Moderno (IVAM), con unos ojos de una niña que intentan escaparse del velo. Los ojos desafían a la cámara y al espectador que ingresa a la exposición. Son los ojos de la migración, de la *impo-sibilidad* posible del deseo de comunidad, del intersticio abierto que tensiona y pone en crisis a la identidad sustancial. En un mundo de pantallas y ojos cansados, son los ojos que confrontan al agotamiento de la *in-mediación* mediática. Las tres etapas están presentes en esos ojos.

La primera época gira en torno a ese "fenómeno protopolítico" caracterizado como dominación, "en la medida en que sus postulados más importantes organizan su política alrededor del hecho de la objetivación en sí misma, como un acto de dominación" (1997: 1). Convertir a otra gente en cosas mediante la mirada, se transforma en la fuente protopolítica de la dominación y se supera devolviendo la mirada ("o a través de la 'violencia terapéutica" de Fanon). En homenaje a este psicoanalista martinico, Jameson denomina a ese período la mirada colonial o colonizante, de la visibilidad como colonización.

En esta etapa se lo cosifica al otro, al colonizado, se lo petrifica mediante la mirada, pero asimétricamente. "Como tal, la Mirada es ya esencialmente asimétrica; por lo tanto, no puede ofrecerle al Tercer Mundo ocasión alguna para su apropiación, sino que debe, más bien ser radicalmente revertida por este último, como cuando Carpentier da vuelta al surrealismo" e indica que la inversión del Tercer Mundo implica que lo real maravilloso, es el fenómeno primario del cual el surrealismo no es más que una expresión de deseos, un mecanismo de envidia cultural, más que una realidad (Jameson, 2).

Es el momento en que el mundo colonial, representado en la figura de *Caliban*, asume una identidad cultural que se formaliza en los Estados- naciones (Silva y Browne, 2007). La "'construcción de naciones' significó la aplicación del principio de 'un estado, una nación'" y, por ello, "la negación de la diversificación étnica entre los súbditos" (Bauman, 2003: 108). El "estado-nación" y su relato sobre la unificación, homogeneizó lenguas, costumbres, más que habitus (que se sostienen en la diferencia) narró los hábitos, y las diferencias las redujo a *cédulas de identidad*. "La ilustración o los procesos de civilización que presidían y controlaban los poderes estatales ya unificados estaban concebidos para garantizar que tales vestigios residuales del pasado no sobrevivieran durante mucho tiempo" (Bauman, 108). La nación construye el relato sobre la nacionalidad compartida, la que "estaba destinada a desempeñar un papel legitimador crucial en la unificación política del estado, y la invocación de las raíces comunes y de un carácter común estaba llamada" a transformarse en el principal insumo "de movilización ideológica: la producción de lealtad y la obediencia patrióticas". Lo local y lo tribal estaban en el pasado, eran síntomas de atraso, "ilustración significaba progreso, y progreso significaba elevar el mosaico de las formas de vida a un nivel superior, común a todos. En la práctica, significaba la homogeneidad nacional, y dentro de las fronteras del estado no había lugar más que para un idioma, una cultura, una memoria histórica y un sentimiento patriótico" (Bauman, 2003:109).

El segundo período o mirada burocrática, se relaciona con el intento de Michel Foucault (1986 y 1996) de convertir una política de la dominación en una epistemología o, mejor dicho, una "gnoseología". De esa forma, Foucault estrecha los vínculos entre el saber y el poder, de tal modo que es prácticamente imposible considerar al uno sin el otro. La Mirada se transforma en un

instrumento de medición... "Lo visible (…) pasa a ser aquí el mirar burocrático que busca la mensurabilidad del otro y de su mundo desde ahora reificados" (Jameson, 1997: 2). Se invierte el modelo anterior y el hecho de ser mirado se generaliza, separándose virtualmente el acto mismo de mirar. Cabe recordar aquí la figura del panóptico, que Foucault retoma de Jeremy Bentham, para describir la sociedad disciplinaria, donde la arquitectura carcelaria del edificio panóptico permite ver constantemente a los internos desde un punto de vista central de poder (Foucault, 1988 y 1994). Éste es el diagrama o el diseño virtual que cobra forma en los diversos dispositivos disciplinarios. Si tradicionalmente el poder es lo que puede ser visto, en la disciplina son los sujetos de poder los que deben ser vistos. Las paredes de la cárcel, escuela u hospital se vuelven transparente para el vigilante. "Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa"; es un productor de cosas, inductor de placer, formador de saber y productor de discursos; "es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir" (Foucault, 1982: 182).

En *Vigilar y Castigar* (1994) Michel Foucault quiso mostrar (y la relación con la mirada que tiene esa obra es central) que, a partir de los siglos XVII y XVIII, ha existido un verdadero desbloqueo tecnológico de la productividad del poder. En esa época se instaura una nueva "economía" del poder, de procedimientos que permiten hacer circular los efectos de poder de manera continuada, ininterrumpida, *individualizada* en todo el cuerpo social. "Estas nuevas técnicas son a la vez mucho más eficaces y mucho menos dispendiosas", es decir, menos costosas económicamente, menos azarosas en sus resultados, menos susceptibles de escapatorias y resistencias, asimismo, descansaban en una mezcla de tolerancias más o menos forzadas, desde el privilegio reconocido hasta la criminalidad endémica, "y de ostentación costosa" (Foucault, 1982: 183).

Para Jameson: (...) el verdadero segundo paso (...) el momento foucaultiano del ojo burocrático, en el cual el ver se complica con la medición y el saber, termina por involucrar los medios de comunicación, en una notable metamorfosis de la imagen misma. Puesto que en el período contemporáneo son la tecnología y los medios de comunicación los verdaderos portadores de la función epistemológica: dentro del aparato es donde la percepción está más indisolublemente ligada a la epistemología de lo que nunca podría estarlo en las formas tradicionales o en los ejercicios tradicionales de los sentidos puros, sin mezclar (ya sea el lenguaje o la visión y el color o los óleos) (Jameson, 1992: 6).

Sin embargo, Jameson introduce un matiz, al considerar que cuando comienzan a producirse los productos híbridos y, por lo tanto, tanto la fotografía como la televisión, se infiltran en la obra de arte visual e inician su proceso de colonización, el tono cambia y toda la paranoia del sistema de Foucault se desvanece, "para dejar lugar a la euforia de la alta tecnología, el estado celebratorio" de lo que en unos pocos años será el tercer momento o el período posmoderno. "Una variante tardía de las ideas burguesas o victorianas del progreso, una visión post-mcluhaniana de las artes y de las ciencias transformada por la mutación de las comunicaciones y por el ciberespacio" (Jameson, 1997: 6).

Pero Jameson, ubica todavía a los medios de comunicación en la etapa foucaultiana, argumentando que éstos permanecen dentro de la institución de la producción artística, transformando el museo y la galería de arte, pero conservando las convenciones y las categorías de la disciplina. Cuando se desvanece esta relación entre medios, arte e institución disciplinaria, se ingresa al momento posmoderno, donde los sujetos están expuestos al bombardeo de imágenes y viven consumiendo

cultura en nuevas y diferentes maneras. Pasamos de la identidad como ente estático y construido prácticamente de una vez y para siempre, a las identificaciones posmodernas, más inestables, flexibles y de menor duración en el tiempo.

Esta etapa puede vincularse a la concepción del espectáculo de Guy Debord (1990: 17) o, como sostienen algunos teóricos más actuales –y adecuando el término a esta etapa prefijada- al postespectáculo. Debord, se refiere al "poder del espectáculo", que ve constituirse bajo su reinado una política- espectáculo, una justicia- espectáculo, una medicina espectáculo o tantos otros sorprendentes "excesos mediáticos". Si el espectáculo manipula, el postespectáculo seduce, es, en resumen, el exceso de lo mediático.

Con referencia al cambio que se produce entre la modernidad y la posmodernidad en el mundo colonial latinoamericano, es decir, entre la segunda y tercera etapa de la mirada, Jesús Martín Barbero (1987: 224) precisa que más que la mera sofisticación del viejo imperialismo, lo que se produce es "una nueva fase en el desarrollo del capitalismo, en la que justamente el campo de la comunicación entra a jugar un papel decisivo".

A diferencia del segundo momento histórico que permitía la reflexividad y su relación con la tecnología de la información, Jameson (1997) sugiere que el período posmoderno sumerge a la reflexión en la superabundancia de las imágenes y en un nuevo hábitat maquínico que se habita como si fuera natural. "En otras palabras, la ilusión de una nueva naturalidad aparece cuando ya no hay ninguna distancia respecto a la cultura de las imágenes, cuando ya no podemos reconocer la singularidad histórica o la originalidad de nuestra nueva situación posmoderna" (Jameson, 1992: 7).

5.2. Vigilancia y control

Paul Virilio (Virilio, 1998 y Llorca Abad, 2010), se pregunta en reiteradas oportunidades por el surgimiento de una máquina de visión, capaz no solamente de reconocer los contornos de las formas, sino de una interpretación completa del campo visual, "de la puesta en escena próxima o lejana de un entorno complejo" (1998: 82). Así, el cambio más radical de las técnicas propagandísticas "es haber construido una nueva realidad, que se percibe como tal, sobre los fundamentos de una construcción audiovisual, de una mediación del mundo y de la implantación y supremacía de un régimen de visión totalitario" (Llorca Abad, 2010: 228).

Virilio (1998: 77), al respecto, se pregunta:

> "¿No se habla de una nueva disciplina técnica, la 'visiónica', de la posibilidad de obtener una *visión sin mirada*, donde la video-cámara se serviría del ordenador que asume para la máquina, y no simplemente para el telespectador, la capacidad de análisis del medio ambiente, la interpretación automática del sentido de los acontecimientos, en los dominios de la producción industrial, de la gestión de *stocks* o, también, en los de la robótica militar?".

Es el dominio de las sociedades de control (Deleuze, 1996) donde las identificaciones son construidas por los flujos televisivos (Raymond Williams), las redes informáticas y las cámaras de vigilancia (Ferrer, 2000). El proceso técnico es un ámbito de poder y control y de cambio en la orientación de la mirada. Se produce la *industrialización de la mirada*, con la expansión de un auténtico mercado de la

percepción sintética, con todo lo que eso implica de cuestiones éticas y el incremento del control y la vigilancia.

Jameson (1997: 19) relaciona esa especie de sublime tecnológico con el capitalismo tardío de nuestros días.

> "(...) es precisamente esto lo que produce adicción en las formas más recientes de la cultura de la comunicación masiva: aunque aparenta ser una obsesión fija, especular, y pornográfica, es, en realidad, parte del mismo *marketing* de alta tecnología y de la maquinaria informativa del capitalismo tardío –de hecho, puede decirse que este tipo de consumo es autorreferencial en la medida en que, por detrás de la bella imagen y más allá de la avanzada maquinaria, lo que en definitiva consumimos es capitalismo tardío".

Estos aspectos son claves en la relación entre identidades culturales y medios de comunicación, ya que éstos se han convertido en un peligroso constructor político de aquellas. Como escribe Subirats (1997: 57), el objetivo de los medios no es el de "inducir nuestras ideas y conceptos sobre lo real". Más bien formatean, componen y organizan la realidad "y condicionan, configuran o definen nuestra relación con el medio ambiente", a partir de su propia estructura "interna inconsciente" (1997: 57). A los medios de comunicación no se los puede considerar, simplemente, como un sistema de información, control o manipulación, sino que constituyen el sistema o los sistemas del nuevo lenguaje social, de los valores estéticos, cognitivos o éticos interiorizados, mediante los cuales la gente se comunica, capta la realidad y actúa sobre ella; los medios, por tanto, constituyen el fundamento mismo de la conciencia y de la construcción de la realidad. "Es el aire que se respira. Su realidad mediatizada aparece a la conciencia como resultado de una espontaneidad técnicamente manufacturada" (Subirats, 1997: 57). Es el hábitat maquínico que habitamos como si fuera natural, y que marca, ese tercer momento de la historia de la mirada que es el posmoderno.

Son las propias técnicas de reproducción mediática las que operan como una segunda naturaleza artificial y aparecen como el principio libre y democrático de una nueva realidad que no es más que una realidad impuesta (Subirats, 57).

De ahí, la importancia que adquiere el análisis de los medios de comunicación en la construcción de las identidades culturales. Como indica Jesús Martín Barbero (2000: 62), actualmente se confrontan las culturas letradas ligadas a la lengua y al territorio y las electrónicas, audiovisuales, musicales, que rebasan esa adscripción y producen nuevas comunidades o tribus que responden a nuevos modos de estar juntos, de percibir y narrar las identidades. En la adecuada fórmula propuesta por Álvaro Cuadra (2004), pasamos de la ciudad letrada a la ciudad virtual.

La otra cara de la posmodernidad es que todas esas formas conviven. Implica construir nuevas identidades, de "temporalidades menos largas, más precarias pero también más flexibles, capaces de amalgamar y convivir ingredientes de universos culturales muy diversos" (Martín Barbero, 2000: 62). Una era contradictoria no puede vivir más que de la paradoja y la ambigüedad.

Jameson (1997), en este sentido, se refiere al *sublime tecnológico posmoderno* "que encarnan la televisión y los ordenadores, su generación/disgregación –tan cotidiana como global- de efectos de sentido" (Méndez Rubio, 1997: 194), que se conectan con las dinámicas del capitalismo multinacional contemporáneo. Para Jameson, *lo sublime* tecnológico o *sublimidad camp* o histérica, hoy no puede

reconstruirse como en épocas anteriores, porque en este momento histórico la propia naturaleza está llegando a su ocaso radical: el principio de Heidegger sobre la "senda del bosque" ha sido destruido irrevocable e irremediablemente por el capitalismo tardío, por la revolución verde, el neocolonialismo y las grandes conurbaciones que despliegan sus autopistas elevadas sobre los viejos campos y los solares abandonados.

De esa forma, la "casa del ser" de Heidegger se ha convertido en territorio público o en unos fríos o miserables edificios de alquiler llenos de ratas. "En este sentido, el *otro* de nuestra sociedad ya no es en absoluto la Naturaleza, como lo era en las sociedades precapitalistas, sino otra cosa que ahora debemos identificar" (Jameson, 1996: 54). En términos filosóficos-psicoanalíticos, Esposito concibe ese otro como la nada, la pérdida del sentido o el vacío. Lo relaciona, paralelamente, con la angustia:

> "Si no comunica nada, un ser aislado se entristece, se deprime, se siente (oscuramente) que así, solo, no existe. Esta nada interior, sin vía de salida, sin atractor alguno, lo repele: el ser aislado sucumbe al malestar del tedio y el tedio, desde la nada interior, lo expulsa al exterior a la angustia" (Esposito, 2009: 73-74).

5.3. Lo sublime camp (y no Kant)

Ese *otro*, sin embargo, no es la tecnología *per se*, sino que, desde la perspectiva marxista, el desarrollo tecnológico es el resultado del desarrollo del capital y no una dimensión determinante en sí misma. De esa forma, Jameson –siguiendo a Ernest Mandel- considera que de los tres saltos cuánticos de la revolución tecnológica dentro del capital (la producción mecánica de los motores de vapor; la de motores eléctricos y de combustión y la de ingenios electrónicos y nucleares), actualmente domina la tercera etapa o fase del capital multinacional (Jameson, 1996: 55).

Lo sublime camp (más que Kant) se vincula con "el amor a lo no natural", al "artificio y a la exageración" (Sontag, 2005: 355). Es, además, "esotérico". Aparte de alguna breve mención por parte de Christopher Isherwood en *The World in the Evening* en 1954, y luego los tratamientos más amplios por parte de Sontag o en años más recientes por Jameson, lo camp se encuentra oculto, escondido, por ello, "hablar sobre lo *camp* es traicionarlo". En palabras de Susan Sontag, términos que asumo en mi propia escritura: "me siento fuertemente atraída por lo *camp,* y ofendida por ello con intensidad casi igual".

Asumo, entonces, más que identidades, las identificaciones y la différance (o diferencias diferenciadas) desde lo camp. Las características de las identificaciones camp son:

1. Lo camp se establece a partir del artificio y la estilización.

2. Lo camp es una mirada que tiene la capacidad de transformar la experiencia.

3. Entre los ejemplos de lo camp se pueden citar: los tebeos; el cine de Almodóvar -por lo menos en su primera etapa-; el rock and roll…

4. "El gusto camp tiene preferencia por determinadas artes. Vestidos, mobiliario, todos los elementos de la decoración visual, por ejemplo, constituyen buena parte de lo camp". El

camp suele ser decorativo, subraya la textura, "la superficie sensual y el estilo, a expensas del contenido".

5. Lo camp es exagerado, absurdo, lo impropio o sin-identidad.

6. Lo andrógino es una de las imágenes más provocativamente camp.

7. "El *camp* lo ve todo entre comillas. No será una lámpara, sino una 'lámpara'; no una mujer, sino una 'mujer'. Percibir lo *camp* en los objetos y las personas es comprender el Ser-como-Representación-de-un-Papel".

8. "La línea divisoria parece pasar por el siglo XVIII; allí es posible encontrar los orígenes del gusto *camp* (las novelas góticas, las *chinoiseries*, la caricatura, las ruinas artificiales y todo lo demás)", pero, a diferencia de esa época, ya no hay una relación con la naturaleza para protegerla sino que se la contradice artificialmente.

Lo camp, en resumen, es la risa, el carnaval, "el amor por lo horrible", según la acertada fórmula de S. Sontag.

Hoy, las pantallas mediáticas están atravesadas por lo camp, desde bodas reales a asesinatos masivos, desde las exposiciones de arte con el tema de la destrucción de los cuerpos a guerras poscoloniales… La historia de la fealdad está atravesada por la belleza.

6. Conclusiones

El tema de la identidad se encuentra, hoy, en la agenda de investigadores sociales, de políticos, de artistas, periodistas y hasta de empresarios multinacionales. No es casual que, en plena crisis socio-económico-política, producto, entre otros fenómenos, de la globalización se retorne a la valoración de núcleos de pertenencias, pequeños o amplios. No obstante, muchas de esas narrativas, paradójicamente, en un mundo abierto, tienden a encerrarse en discursos e imágenes que, desde una visión binaria, se atrincheran en una posición sobre la identidad como rechazo al otro o a la diferencia cultural.

Es, por todo lo indicado, que la comunicación intercultural, propone vías para actuar en diálogo y negociaciones entre las diferencias, aunque esto no implique anular el conflicto y los disensos.

En las nuevas formas que adquiere la estética y sus tensas relaciones con lo político (los disensos), se subvierten las perspectivas cerradas y monolíticas sobre la identidad. El entre, los intersticios, los espacios liminales o tercero-espaciales, tensionan las relaciones binarias y las ponen en cuestionamiento. Las diferencias emergen desde esos terceros espacios, interrogando los discursos –muchas veces presente en los medios de comunicación- etnocéntricos que radicalizan el enfrentamiento entre unos (idénticos) y otros (diferentes). El desafío para la teoría social y cultural, aún es más, en esta etapa donde la visibilidad adquiere el esplendor de unas luces mediáticas que de tanto mirarlas pueden enceguecernos.

Referencias bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio (2010) *Signatura rerum*. Barcelona, Anagrama.

__________________ (2008) *El reino y la gloria. La genealogía teológica de la economía y del gobierno.* Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

__________________ (2004) *La comunidad que viene.* Valencia, Pre-textos.

__________________(1996): *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida.* Valencia, Pre-textos.

ANDERSON, Benedict (1991) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fundación de Cultura Económica.

ARFUCH, Leonor (2003) *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea.* México, Fondo de Cultura Económica.

AUGÉ, Marc (1995) *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, Gedisa.

___________ (1993) Los no lugares espacios de anonimato. Hacia una antropología de la sobremodernidad. Barcelona, Gedisa.

BAITELLO jr., Norval (2008): *La era de la iconofagia.* Sevilla, ARCIBEL.

BARTHES, Roland (1990) *La cámara lucida. Notas sobre la fotografía*. Barcelona, Paidós.

BAUDRILLARD, Jean (2000) El intercambio imposible. Madrid, Cátedra.

____________________ (1996) *El crimen perfecto*. Barcelona, Anagrama.

____________________ (1988) *El otro por sí mismo*. Barcelona, Anagrama.

BAUMAN, Zigmunt (2003) *Comunidad.* Madrid, siglo XXI.

BENJAMIN, Walter (1955) "La tarea del traductor" en *Ensayos escogidos*. Buenos Aires, Sur.

BERIAIN, Josetxo (2012) *El sujeto transgresor (y transgredido)*. Barcelona, Anthropos.

BERIAIN, Josetxo y **LANCEROS**, Patxi (1996) *La construcción de la identidad colectiva en las sociedades modernas*. Bilbao, Universidad de Deusto.

BHABHA, Homi (2000) "Narrando la nación" incluido en Álvaro Fernández Bravo (compilador) *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires. Manantial.

__________________ (1994) *The location of culture*, London-New York. Routledge London and New York.

BLANCHOT, Maurice (1983) *La comunidad inconfesable*. Madrid, Arena, 1999.

BLOCK DE BEHAR, Lisa (2010) *Medios, pantallas y otros lugares comunes. Sobre los cambios e intercambios verbales y visuales en tiempos mediáticos*. Buenos Aires, Katz.

BOURDIEU, Pierre (2002) *Lección sobre la lección*. Barcelona, Anagrama.

_________________ (1998) *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus.

__________________ (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción.* Barcelona, Anagrama.

__________________ (1991) *El sentido práctico*. Madrid, Taurus.

BROWNE, Rodrigo et all (2010) "Periodismo intercultural: representación peruana y boliviana en la prensa chilena" *Comunicar nª 35*, segundo semestre.

CASTELLS, Manuel (1998) *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad.* Madrid, Alianza.

CLIFFORD, James (1999) Itinerarios transculturales, Barcelona. Gedisa.

____________________ (1995) *Dilemas de la cultura*, *antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona. Gedisa.

__________________ **COCHRAN,** Terry (1996) *La cultura contra el estado*. Valencia, Cátedra, Universidad de Valencia.

CONILH, Jean (1963) "Respuestas a algunas preguntas", (1997) *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Madrid, Cuaderno Gris, Universidad Autónoma de Madrid.

DEBORD, Guy (1999) *La sociedad del espectáculo*. Valencia, Pre- textos.

DELEUZE, Gilles (1995) "Repetición y diferencia". En Michel Foucault y Gilles Deleuze, *Theatrum Philosophicum, seguido de Repetición y Diferencia*. Barcelona, Anagrama.

________________ (1996) La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2. Barcelona, Paidós.

________________ (1994) *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Barcelona, Paidós.

_______________ (1990) "Post-scriptum sobre las sociedades de control",

Conversaciones.

DELEUZE, Gilles y **GUATTARI**, Félix (2000) Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia, Pre-textos.

___________________________________ (1995) *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós.

DERRIDA, Jacques (2007) "La doble sesión" en *La diseminación.* Madrid, Fundamentos.

_________________ (1989) "La différance" en *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra.

DERRIDA Jacques y **STIEGLER** Bernard (1998) *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires, EUDEBA.

DURAND, Gilbert (2000) *Lo imaginario.* Barcelona, Del bronce.

ESPOSITO, Roberto (2003) *Communitas. Origen y destino de la comunidad.* Buenos Aires, Amorrortu.

FOUCAULT, Michel (1994) Vigilar y castigar. Madrid, siglo XXI.

__________________ (1986) *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI Editores.

____________________ (1992) *Microfísica del poder*. Madrid, La piqueta.

FUENTES, Carlos (1992) *El espejo enterrado.* Madrid, Taurus.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (2011) *La sociedad sin relato.* Barcelona, Katz.

______________________________ (2000) "La épica de la globalización y el melodrama de la interculturalidad". En *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina.* Santiago, Cuarto Propio.

_____________________________ (1990) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* México, Grijalbo.

GEBAUER, Gunter, **WULF,** Christoph (2000) *Mimese na Cultura.* Sao Paulo, Annablume.

GEERTZ, Clifford (2000) "Cuatro fases del nacionalismo" en Álvaro Fernández Bravo (comp.) *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha.* Buenos Aires, Manantial.

________________ (1983) Conocimiento local. Barcelona, Paidós. 1994.

________________ (1987) *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa.

GIDDENS, Anthony (1995) *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona, Península. 1995.

GLISSANT, Édouard (2002) *Introducción a una poética de lo diverso*, Barcelona. Ediciones del bronce.

GOYTISOLO, Juan (2001) "El efecto llamada". En *Diario El País*, domingo 9 de septiembre de 2001, pág.15.

GUATTARI, Félix y **NEGRI**, Antonio (1999) *Las verdades nómadas*. Madrid, Akal.

HABERMAS, Jürgen (1999) *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona, Paidós.

HANNERZ, Ulf (1997) *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares.* Valencia, Cátedra y Universitat de València. 1997.

HARDT, Michel y **NEGRI**, Antonio (2002) *Imperio.* Barcelona, Paidós.

IBÁÑEZ, Jesús (1990) "Prólogo" en Michel Maffesoli *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*. Barcelona, Icaria.

________________ (1994) *El regreso del sujeto*. Madrid, Siglo XXI.

IMBERT, Gèrard (2010) *La sociedad informe.* Barcelona, Icaria.

________________ (2008) *El transformismo televisivo. Postelevisión e imaginarios sociales.* Madrid, Cátedra.

JAMESON, Fredric (1997) El postmodernismo y lo visual. Valencia, Episteme.

___________________ (1996) *Teoría de la postmodernidad.* Valladolid, Trotta.

JAY, Martin (2007) *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX.* Madrid, Akal.

(2003) *Campos de fuerza.* Buenos Aires, Paidós.

KAMPER, Dietmar (1998) *O trabalho como vida.* Sao Paulo, Annablume.

KYMLICKA, Will (1996) *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Paidós.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1971) "Introducción a la obra de Marcel Mauss", *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos.

LÉVI- STRAUSS, Claude y **RICOEUR**, Paul (1997) "Respuestas a algunas preguntas", *Horizonte del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur.*

Cuaderno Gris, 2, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.

LLORCA ABAD, Germán (2010) *Dictaduras de velocidad*. Madrid, Biblioteca Nueva.

LYOTARD, Jean F. (1996) *La diferencia.* Barcelona, Gedisa. 1996

MAALOUF, Amin (1999) *Identidades asesinas*. Madrid, Alianza.

MAFFESOLI, Michel (1990) *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*. Barcelona, Icaria.

MANDEL, Ernst (1979) *El capitalismo tardío*. México, Era.

MARTÍN- BARBERO, Jesús (2000 b) "Jesús Martín Barbero en Uruguay. 'La televisión es el ágora moderna'" en Revista Brecha, 15 de diciembre. Montevideo.

_____________________________ (2000 a) "Globalización y multiculturalidad: notas para una agenda de investigación", en Nuevas Perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales. Mabel Moraña, editora. Santiago, Chile, Editorial Cuarto Propio, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

_____________________________ (1987) *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México, Gustavo Gili.

MAUSS, Marcel (1971) *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos.

MÉNDEZ RUBIO, Antonio (2003a) "Ideología y comunicación: notas para una crítica revisitada" en Francisco Sierra (ed.) *Teoría crítica y comunicación: lecturas y fundamentos para el análisis.* Sevilla, Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo.

(1997) *Encrucijada. Elementos de crítica de la cultura*. Madrid. Cátedra, Universitat de Valencia.

NANCY, Jean- Luc (2006) *El intruso*. Buenos Aires: Nómadas.

OSSA, Carlos (2010) *La semejanza perdida.* Santiago (Chile), Metales Pesados.

PARDO, José Luis (2001) "La sociedad insospechable. Ensayo sobre la falta de comunidad". En *Pongamos que se habla de Maurice Blanchot*, revista Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, número 49, Barcelona.

______________________ (1999) "Espectros del '68" en Guy Debord *La sociedad del Espectáculo*. Valencia, Pre-textos.

PERNIOLA, Mario (2011) *La sociedad de los simulacros*. Buenos Aires, Nómadas.

PLATÓN (1988b) "El banquete", *Diálogos*. Madrid, Espasa Calpe, Austral.

________ (1988) "Fedro", *Diálogos*. Madrid, Espasa Calpe, Austral.

POSTER, Mark (1990) *The Mode of Information. Poststructuralism and Social Context*. Chicago, The University of Chicago Press.

RICOEUR, Paul (1996) *Sí mismo como otro*. Madrid, Siglo XXI.

_____________ (1990) "Individuo e identidad personal". En *Sobre el individuo*. Barcelona, Paidós.

RODRIGO ALSINA, Miquel (2001) *Teorías de la comunicación: Ámbitos, métodos y perspectivas.* Barcelona, Universitat Autònoma.

(1989) *La construcción de la noticia*. Barcelona, Paidós.

_________________________ (1999) *Comunicación intercultural.* Barcelona, Anthropos.

RORTY, Richard (1990) "Identidad, moral y autonomía privada", en *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa.

SAID, Edward (1996) *Cultura e imperialismo*. Barcelona, Anagrama.

(1990) *Orientalismo*. Madrid, Libertarias.

SARLO, Beatriz (1994) *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*. Buenos Aires. Ariel.

SEGURA CONTRERA, Malena (2010) *Mediosfera. Meios, imaginário e desencantamento do mundo.* São Paulo, Annablume.

______________________________ (2002) *Mídia e pânico.* São Paulo, Annablume- FAPESP.

SEN, Amartya (2007): *Identidad y violencia. La ilusión del destino.* Buenos Aires, Katz.

SILVA, Víctor (2003) *Comunicación e información (Inter) cultural. La construcción de las identidades, la diferencia y el multiculturalismo*. Sevilla, Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo.

SILVA, Víctor y **BROWNE**, Rodrigo (2007) *Antropofagias*. Madrid, Biblioteca Nueva-Siglo XXI.

SPERANZA, Graciela (2012) *Atlas portátil de América Latina.* Barcelona, Anagrama.

SUBIRATS, Eduardo (2001) "Encontré una diosa verdadera en Tijuana", en Revista Brecha, 16 de febrero de 2001. Montevideo, Uruguay.

___________________ (1997) *Linterna mágica. Vanguardia, media y cultura*

tardomoderna. Madrid, Siruela.

TALENS, Jenaro (2000) *El sujeto vacío.* Madrid, Cátedra y Universitat de Valencia.

TOURAINE, Alain (1993) *Crítica de la modernidad*. Madrid, Temas de hoy.

ŽIŽEK, Slavoj (2001) *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política.* Buenos Aires, Paidós.

VAN DIJK, Teun (1997) *Racismo y análisis crítico de los medios*. Barcelona, Paidós.

VISCARDI, Ricardo; **BROWNE SARTORI,** Rodrigo y **SILVA,** Víctor (2010) "La cuestión simbólica del entre-deux". Valparaíso, revista F@ro.

VIRILIO, Paul (1999) *La bomba informática*. Madrid, Cátedra.

____________ (1998) La máquina de visión. Madrid, Cátedra.

____________ (1997) *La velocidad de liberación*. Buenos Aires, Manantial.



Institut de la Comunicació
Universitat Autònoma de Barcelona

incom.uab.cat

9 788494 018701